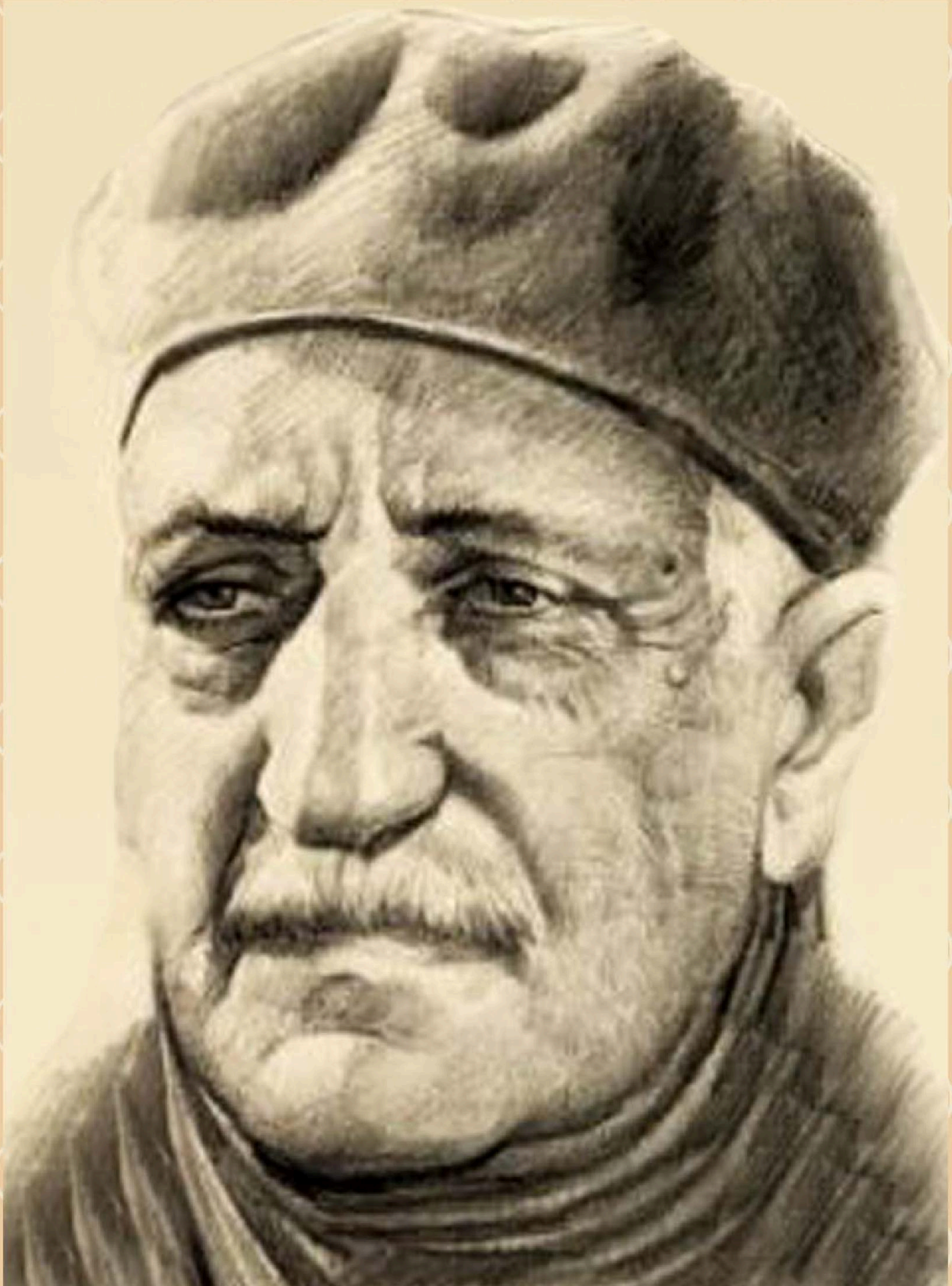


عباس محمود العقاد

ابن رشد

بيت الياسمين
للنشر والتوزيع

ابن رشد

عباس العقاد

الإشراف العام:
زياد إبراهيم

المراسلات:
الدور الثانى شقة 3
53 ش خيرت - ميدان لاظوغلى عابدين
جمهورية مصر العربية

البريد الالكترونى:
ziad.meguid@gmail.com
Baitelyasmin@yahoo.com
Baitelyasmin@gmail.com

تليفون:-
(+202) 27949885
(+2) 011100 94 62 5
(+2) 010166 85 58 3

اسم الكتاب:
ابن رشد
المؤلف: عباس محمود العقاد

الناشر:
بيت الياسمين للنشر والتوزيع

رقم الإيداع:
2017/ 11115
الترقيم الدولى:
978-977-817-076-4

الطبعة الأولى لبيت الياسمين 2017.
مستشار التحرير: معتز عراقي

ابن رشد

2017

الفصل الأول: عصر ابن رشد

(١) الحركة العلمية

وُلِد ابن رشد في سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهي لا تزال في عصرها الذهبي الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ، فلا تُذكَر أثينا وروما والإسكندرية وبغداد إلا ذُكِرت معهن قرطبة في هذا الطراز.

وقد كان مولده بعد وفاة الحكم الثاني المستنصر بالله بنحو مائة وخمسين سنة (٣٦٦هـ)، وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثقافة قبل كل شاغل، وجعل همه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق — بغداد — في عهد الخليفة المأمون، فجمع فيها من الكتب والكتَّاب ما لم يُجمَع قبل ذلك في مدينة واحدة، وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب.

قال ابن خلدون ما خلاصته: «... كان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالًا من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه، وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنِّفه أبي الفرج الأصفهاني — وكان نسبه في بني أمية — وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب العين، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق، وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك، وجمع بداره الحذَّاق في صناعة النسخ والمَهَرَة[1] في الضبط والإجادة في التجليد، فأوعى[2] من ذلك

1 المَهَرَة جمع ماهر: الحاذق.

2 أوعى إيعاء الكلام أو الشيء: حفظه وجمعه. وأوعى الزاد ونحوه: جعله في الوعاء، وفي التنزيل الكريم: وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰ.

كله. واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي ابن المستضيء، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر ...»[3] وكان أعيان السراة[4] والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الإقبال على اقتناء الكتب، سواء منهم مَن يقرأ ومَن لا يقرأ. قال الحضرمي: «أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدةً أترقب فيه وقوع كتاب كان لي بطلبه اعتناء، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح، ففرحت به أشد الفرح، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إليَّ المنادي بالزيادة عليَّ، إلى أن بلغ فوق حده، فقلت له: يا هذا! أَرِني مَن يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوي. قال: فأراني شخصًا عليه لباس رئاسة، فدنوت منه وقلت له: أعز الله سيدنا الفقيه، إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده ... فقال لي: لست بفقيه ولا أدري ما فيه، ولكني أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد، وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبالِ بما أزيد فيه، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير ...»[5]

وكان ابن رشد فخورًا بهذه الخصلة في موطنه، فقال لزميله الفيلسوف ابن زهر يومًا وهما بحضرة المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين: «ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأُرِيدَ بيع كتبه حُمِلت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مات مطرب بقرطبة فأُرِيدَ بيع تركته حُمِلت إلى إشبيلية ...»[6]

التنزيل الكريم: وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰ.

3 «مقدمة ابن خلدون»، و«نفح الطيب» الجزء الأول.

4 «السراة» جمع «سري»: صاحب الشرف والمروءة والسخاء.

5 «نفح الطيب» الجزء الثاني.

6 المصدر نفسه.

على أن هذين الفيلسوفين قد كانا في نفسيهما وفي آليهما، آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة، فكان العلم وراثة في أسرة كلٍّ منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد والابن والحفيد، فيقولون: ابن رشد الجد، وابن رشد الابن، وابن رشد الحفيد، ويزيدون في أسرة ابن زهر فيقولون: ابن زهر الأصغر؛ تمييزًا له من ابن زهر الحفيد.

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين، وأنه تلقَّى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم، وكان موضع العجب أن يأتي هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية، ومنهم مَن نسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين.

روى صاحب كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» عن بعض الفقهاء، قال: «سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني عليَّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء؟ — يعني الفلاسفة — أقديمة هي أم حادثة؟ … فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرَّر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاجَ أهلِ الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب.»

واستطرد صاحب المعجب قائلًا: «أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه، قال: استدعاني أبو بكر بن طفيل يومًا فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب مَن يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهمًا جيدًا لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس.»[7]

ويزيد العجب عند مؤرخي هذا العصر — والمستشرقين منهم على الخصوص — أن هذا الخليفة ينتمي إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرية، وهو المذهب الذي يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرجون من التأويل، وقد توفي إمام هذا المذهب في المغرب — ابن حزم — بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه شائع، وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب، ويعتبره المؤرخون المحدثون قطب المذاهب الرجعية مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة، كما يعلم من كتابه عن «الفصل في الملل والنحل».

كان ابن حزم هذا آية أخرى من آيات العراقة في البيوتات العلمية، ولكنها الآية التي تمثّل الثقافة من جانبها الآخَر: جانب المحافظة — السلفية — وكراهة التوسع في البدع الحديثة.[8]

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن «علي بن أحمد»، وأبوه أحمد بن سعيد، وابنه الفضل أبو رافع، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات في المعارف السلفية، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق في طلبه المستغني عن التكسب

---

7 «المعجب في تلخيص أخبار المغرب».

8 «البدع» جمع بدعة: ما أُحْدِثَ على غير مثالٍ سابقٍ، والعقيدة أحدثت تخالف الإيمان.

بـه، المجـترئ بالـرأي عـلى مَـن يخالفـه؛ لأنه لا يخشى مـن الجرأة عـلى رزقه. جـرت بـين ابـن حـزم — الابـن — وبـين أبي الوليـد الباجـي مناظـرة، فقـال الباجـي: أنـا أعظـم منـك همـة في طلـب العلـم؛ لأنـك طلبتَـه وأنـت مُعَـان عليه تسـهر بمشـكاة الذهب، وطلبتُه وأنا أسـهر بقنديل بائت السـوق. قال ابـن حـزم: هـذا الـكلام عليـك لا لـك؛ لأنـك إنمـا طلبـت العلم وأنـت في تلك الحـال رجـاء تبديلهـا بمثـل حـالي، وأنـا طلبتـه في حـين مـا تعلـم ومـا ذكرت؛ فلـم أرجُ بـه إلا علـو القـدر العلمـي في الدنيـا والآخرة.

وقـد جنـت عليـه ملاحاتـه[9] للعلـماء والرؤسـاء، وقلـة مبالاتـه بغضـب الغاضبـين؛ فأحرقـوا كتبـه في إشـبيلية، وقـال في ذلـك:

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري

وقـد كان تلميـذه عبـد المؤمـن — رأس أسرة الموحديـن — عـلى مثـل هـذه الصرامـة في الخُلُـق، وهـذا اللـدد[10] في الخصومـة العلميـة، وهـذه الشـدة في المحافظـة عـلى السـنن السـلفية، فموضـع العجـب أن تكون هـذه الأسرة هي حاميـة الفلسـفة والبـدع العلميـة، وهـي التـي تشـجع رجـلًا كابـن رشـد على شرح أرسـطوطاليس.

(٢) الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة

ذلـك في الحـق عجيـب، ولكنـه العجب الذي مصـدره الزيغ[11] عن السـبب، وهـو قريـب بل جـد قريب.

فقـد أحصى المؤرخون — ولا سـيما المسـتشرقين — عِلَل الحـركات الثقافية في المغـرب عامـة غـير علتهـا الحقيقيـة، وهـي — بالإيجاز — ظهـور الدعوة الفاطميـة في إفريقية الشـمالية.

---

9 الملاحاة: المنازعة.

10 اللَّدَد: شدة الخصومة.

11 الزيغ: الميل.

فظهور هذه الدعوة في المغرب قد غيَّر فيه كثيرًا من وجهات الثقافة والسياسة، وقد كان له الأثر المباشر فيما شغل الأوروبيين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية، وأهمها موضوعات النفس وخلودها، وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخالق.

ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هي الدعوة الإسماعيلية بعينها؛ فإن الفاطميين يُنسَبون إلى فاطمة الزهراء، أو يُنسَبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق؛ تمييزًا لهم من سائر العلويين.

وقد كان الإسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة، وهو مذهب الفيلسوف أفلوطين Plotinus (٢٠٥–٢٧٠م) الذي وُلِد بإقليم أسيوط، وألقى دروسه في الإسكندرية ثم في روما، ومن أتباع الإسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء — أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم — ومنهم مسلم بن محمد الأندلسي الذي نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية.

وقد شاع مذهب الإسماعيلية شرقًا وغربًا في العالم الإسلامي، من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وآسيا الوسطى، وكان ابن سينا يقول: «كان أبي ممَّن أجاب داعي المصريين، ويُعَدُّ من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي، وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما وأدرك ما يقولانه، وابتدأا يدعواني أيضًا إليه، ويُجرِيان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة.»[12]

لا جرم يتذاكر المستطلعون أحاديث هذا المذهب في إفريقية الشمالية كما تذاكروها في بخارى وعلى التخوم الهندية، فقد جاء هذا المذهب إلى المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة، وأصبح من شاغل أصحاب الدول أن يتعرفوه ويستطلعوا كُنْهَهُ ويتبطنوا ما وراءه، وبخاصة مَن كان كخلفاء الموحدين

12 «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للوزير جمال الدين القفطي.

مهـدِّدًا بسـلطان الدولـة الفاطمية، معنيًّـا بما يعلنونه ويسرونـه من مذاهب السياسـة أو الحكمة.

ولقـد كان مـن آثـار هـذه الدعـوة في المغـرب عامـة أن الخليفـة الأمـوي بالأندلـس عبـد الرحمـن النـاصر (٣٠٠-٣٥٠ هجريـة/٩١٢-٩٦١ ميلاديـة) تلقَّـب بأمـير المؤمنـين بعـد أن أطلـق هـذا اللقـب عـلى خلفـاء الفاطميـين، وجـاء خلفـه الحكم الثاني الملقَّب بالمسـتنصر بالله، فنافـس خلفاء الفاطميين أشـد المنافسـة في الاشـتغال بالفلسـفة والعلـوم وتقريـب الحكـماء والأدبـاء، وأنفـذ إلى إفريقيـة جيشًـا قويًّـا لتوطيـد سـلطانه في مراكش وإعـلان الدعوة باسـمه عـلى المنابر.

أمـا دولـة الموحديـن فقـد كان الخطـر عليهـم مـن الدعـوة الفاطميـة — أو الدعـوة الإسـماعيلية بعبـارة أخـرى — أشـد وأقـرب، فقابلـوا دعوتهـم بمثلهـا واجتهـدوا في تعـرف مذاهبهـم الباطنيـة، وكان رئيسـهم «محمد بـن تومرت» مـن قبيلـة «مصمـودة» البربريـة، ولكنـه كان يتلقـب بالمهدي وينتمـي إلى آل البيـت. ويقـول ابـن خلـكان — وهـو ممَّـن ينكرون نَسَـب الفاطميـين — إن ابـن تومـرت هـو: «محمـد بـن عبـد الله بن عبـد الرحمـن بن هود بـن خالد بـن تمـام بـن عدنـان بن صفـوان بن سـفيان بن جابر بـن يحيى بـن عطاء بن ربـاح بـن يسـار بـن العبـاس بـن محمـد بن الحسـن بن الحسـن بـن علي بن أبي طالـب كـرَّم اللـه وجهه.»[13]

فقـد بـرز الموحـدون إذن للفاطميـين أو الإسـماعيليين حتـى في النسـب والدعـوة المهديـة، ولمـا اشـتهر الإمـام الغـزالي في المـشرق بإنـكار الباطنيـة والـرد عليهـا، قصـد إليـه ابن تومـرت وحضر عليـه. وحُكِيَ كما جـاء في كتاب «المعجـب في أخبـار المغـرب»: «أنـه ذُكِـر للغـزالي مـا فعـل عـلي بن يوسـف بـن تاشـفين من ملـوك المرابطين بكُتُبـه التي وصلت إلى المغـرب من إحراقها وإفسـادها، وابـن تومـرت حـاضر ذلـك المجلـس، فقـال الغـزالي حـين بلغـه ذلـك: ليذهـبن عـن قليـل ملكـه وليقتلن ولده، وما أحسـب المتـولي لذلك إلا حاضرًا مجلسـنا.»

---

13 «وفيات الأعيان» الجزء الرابع، ترجمة رقم ٦٦٠.

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذه الغزالي، فأقام دولة الموحدين وندب لها صاحبه عبد المؤمن بن علي الكومي (٥٢٤-٥٥٨هـ/١١٢٩-١١٦٢ ميلادية)، ثم خلفه ابنه يوسف، ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقَّب بالمنصور بالله (٥٨٠-٥٩٥ هجرية/١١٨٤-١١٩٨ ميلادية)، وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطوطاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الإجمال.

ويظهر التحدي والمناجزة بين الموحدين والإسماعيليين في مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه.

فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون، وتلقَّب بالمهدي كما يتلقبون، وقال عنه مريدوه: إنه لم يكن أحدٌ أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم الجفر[14] والتنجيم، وهي العلوم التي اشتهر بها الإسماعيليون.

قال ابن خلكان: «إن محمد بن تومرت كان قد اطَّلَع على كتاب يُسمَّى الجفر من علوم أهل البيت، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصى بمكان يُسمَّى السوس، وهو من ذرية رسول الله ﷺ، يدعو إلى الله ويكون مقامه ومدفنه بموضع من الغرب، هجاءُ اسمِه ت ي م ل ل، ورأى فيه أيضًا أن استقامة ذلك الأمر واستيلاءه وتمكُّنه على يد رجل من أصحابه، هجاءُ اسمِه ع ب د م و م ن، ويجاوز وقته المائة الخامسة للهجرة، فأوقع الله — سبحانه وتعالى — في نفسه أنه القائم بأول الأمر، وأن أوانه قد أزف، فما كان ابن تومرت يمر بموضع إلا ويسأل عنه، ولا يرى أحدًا إلا أخذ اسمه وتفقَّد حليته، وكانت حلية عبد المؤمن معه، فبينما هو في الطريق رأى شابًّا قد بلغ أشده على الصفة التي معه، فقال له وقد تجاوزه: ما اسمك يا شاب؟ فقال: عبد المؤمن. فرجع إليه وقال له:

14 علم الجفر ويسمى علم الحروف: هو علم يدَّعِي أصحابه أنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم، وإلى هذا الجفر أشار أبو العلاء المعري بقوله من جملة أبيات:

لقد عجبوا لأهل البيت لما ... أتاهم علمهم في مسك جفر

ومرآة المنجم وهي صغرى ... أرته كل عامرة وقفر

الله أكبر! أنت بغيتي، ونظر في حليته فوافقت ما عنده.»[15]

هـذه القصـة نـترك مـا فيهـا كلـه ويبقـى منهـا مـا لا سـبيل إلى تركـه، وهـو اسـتعداد الموحديـن للفاطميـين بسـلاحهم ومقابلتهـم بمثـل دعواهـم، واسـتبطانهم لأسرار دعوتهـم؛ لينهضـوا لهـا بما يجـري في مجراها عـن اعتقادٍ منهـم، أو عـن سياسـة وتدبير، وكل شيء يَجري تفسـيره بعـد ذلك على أهون سبيل .

فالعلـوم التـي كانـت مقبولـة عنـد دولـة الموحديـن قـد تتناقـض وتتنافر، ولكنهـا تلتقـي في مقصـد واحـد وهو لزومهـا في تلك المناجزة وتلـك المناظرة. وبـين الغـزالي وابـن حـزم بـونٌ بعيـد في التفكير ومذاهـب النظـر والمعرفة، ولكنهـما يلتقيـان في كراهـة الباطنيـة، فالغـزالي يـرد عليهـا ويفنـد أقوالها في الإمامـة، وابـن حـزم يدين بظاهر النصـوص ويحرم التأويل مـع وجود النص، والتأويـل — كـما هـو معلـوم — أصـل مـن أصـول الإسـماعيلية، يجيزونـه بـل يوجبونـه ويرجعـون بـه إلى علـم الإمام بـأسرار الغيـب وبواطـن الآيات، ويضيـف ابـن حـزم إلى ذلـك أنـه كان شـديد التعصـب للأمويـين، ولم يكـن يُظهِـر هـذا التعصب لغير الأخصاء، ولكنه كان يظهـر النقمة على الفاطميين الإسـماعيليين ويؤلـف كتابـه عـن جمهرة أنسـاب العـرب[16] فينكر انتسـابهم إلى إسـماعيل بـن جعفـر الصـادق، ومـن ثَـمَّ إلى فاطمـة الزهراء.

ولا يبعـد أن يكـون الخلفـاء الموحـدون مؤمنـين بـأسرار النجـوم، يبحثـون عـن الأفـلاك والعقـول التـي تديرهـا لينفـذوا منهـا إلى خفايـا تلـك الأسرار، ويلفـت النظـر إلى هـذا أول سـؤال وجَّهـه الخليفـة المنصـور إلى ابـن رشـد، وهـو: مـاذا يقولـون عـن السـماء؟

●●●

---

15 «وفيات الأعيان» الجزء الرابع، ترجمة رقم ٦٦٠.

16 «جمهرة أنساب العرب»: نشرته دار المعارف بمصر بتحقيق المستشرق أ. ل. بروفنسال.

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف أمام الفاطميين موقف المناظرة في السياسة والثقافة، أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس كانت تتولى الأمر بإذن الفاطميين من القاهرة، ودولة الملثمين أو المرابطين التي نازعتها السلطان في المغرب الأقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئًا من الثقافة أو من الدين، ومضى عليها زمن وهي مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي بقيت على الجاهلية، ولم يَكَدْ يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تاشفين حتى شُغِلت بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف إلى الأندلس لنجدتهم في حربهم مع ألفونس السادس ملك أراجون، وانصرفت جهودهم إلى هذه الناحية، وظلوا كذلك على عهد علي بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم ولما ينقض على وفاة هذا الأمير أكثر من سنتين، وكان منهجهم في شئون الثقافة منهج البداوة في استنكار كل ما يحسبونه من البدع، ومنه علم الكلام وبحوث الفقهاء في الحكمة الدينية؛ ولهذا أحرقوا كتب الغزالي وهي من أفضل ما كتبه المتكلمون!

فالموحدون هم أول مَن ناظر الفاطميين (أو الإسماعيليين) في إفريقية الشمالية، وأول مَن تعرف علومهم ومذاهبهم ليغلبهم في ميدانهم ويقابل دعوتهم بمثلها أو بما ينقضها ويبطلها.

•••

وما من حركة ثقافية في ذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل المهم — عامل الدعوة الإسماعيلية — إلا تعذَّر التفسير أو وقع فيه الخطأ الكثير، ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإغريقية التي انتقلت من الشرق إلى أوروبا، أهو إسرائيلي أم عربي؟ وموضع اللبس هنا أن الفيلسوف اليهودي ابن جبيرول (١٠٢١–١٠٧٠) سبق ابن رشد بمولده وكتابته، ولكن ابن جبيرول لم يكن له مصدر غير المراجع العربية، وفلسفته

الأفلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع، لم يسلم حتى من أخطائها الظاهرة وهي الخلط بين مذهب أفلوطين ومذهب أرسطو في الربوبية؛ لأن طائفة من تواسيع أفلوطين تُرجِمت في القرن الثالث للهجرة، ونُسِبت خطأً إلى أرسطو باسم أثولوجية أرسطوطاليس، وقد التبست آراء ابن جبيرول بالآراء الإسلامية والآراء المسيحية التي نقلت عنها حتى حسبه بعض الأوروبيين من فلاسفة المسلمين، وحسبه بعضهم من فلاسفة المسيحيين، ولم تتضح الحقيقة إلا في القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الإسرائيلي سلمون مونك Salomon munk (١٨٠٣–١٨٦٧)[17] عن بعض المخطوطات، فتبيَّنَ له أن الفيلسوف الذي يسميه الأوروبيون أفيسبرون Avicébron هو نفسه ابن جبيرول، وأنه إسرائيلي وليس من المسلمين ولا من المسيحيين.

وقد كان ابن جبيرول مسبوقًا في الثقافة الإسرائيلية بفيلسوف آخَر من اليهود نشأ في الفيوم بمصر (٨٩٢–٩٤٢)، وتنقَّلَ بين مصر وفلسطين والعراق في إبَّان الدعوة الإسماعيلية وملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة، وهم فلاسفة الإسلام الباحثون في مسائل التوحيد والحكمة الدينية، وهذا الفيلسوف الإسرائيلي هو سعديا بن يوسف الذي اشتهر باسم وظيفته جاعون (٨٩٢–٩٤٢)، وتتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبَّقَها على الديانة الإسرائيلية، وألَّف كتابه «الإيمان والعقل» في موضوعات الخلق والتوحيد والوحي والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام.

وقد كان للفلسفة في المغرب رواد قبل ابن رشد، أشهرهم ابن باجة أو ابن الصائغ الذي توفي سنة ٥٣٣ للهجرة، إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره، وابن باجة هو الذي يسميه الأوروبيون Avinpace وهو أستاذ أبي الحسن علي بن عبد العزيز الذي رحل إلى مصر بعد موت أستاذه في مدينة فاس، ونقل معه خلاصةً من مؤلفاته إلى مدرسة قوص بالصعيد الأعلى حيث

17 سلمون مونك فرنسي من أصل ألماني.

مـات ودُفِـن، وقـد كان ابـن باجـة عـلى ديـدن الكثيريـن مـن علـماء عـصره جامعًـا بـين الأدب والفلسـفة والطـب، وقيـل إن حسـد الأطبـاء لـه — ممَّن كانـوا يزاحمونـه في بـلاط ابن تاشـفين بمراكش — أغراهم به، فدسـوا له عند الأمـير ودسـوا لـه السـم في طعامـه فـمات ولم يكـن يجـاوز الأربعـين، ويعتبر ابـن باجـة بحـق أول رائـد لثقافة الإغريـق في الأندلس؛ فقد علَّـق على كتب أرسـطو وجالينـوس، وتُرجِمـت تعليقاتـه إلى العبرية، وترجم إليهـا كتابه عن تدبـير المتوحد وفيه شرح سـبيل الوصول إلى اللـه بالمعرفة والرياضة، ويجمع بـين أسـاليب الحكمة وأسـاليب التصوف، ويقسـم أسـاليب «التوحـد» الذي يعنـي العزلـة، و«التوحـد» الـذي يعنـي وحدة الأشـباه المشـتركين في مطالب الحكمـة والفضيلة.

أمـا بعـد ابن باجة فأشـهر الفلاسـفة هما الزميـلان ابن الطفيل وابن رشـد، وقـد اجتمعـا زمنًـا في بـلاط الموحدين، وكان ابـن الطفيل أكبر من ابن رشـد، ولكنـه عـاش بعـده (توفي سـنة ٥٨١ للهجرة)، ولم ينكب مثـل نكبته، بل قيل إنـه كان يأخـذ مرتبـه مع الأطبـاء والمهندسـين والرماة والشـعراء، ويقول كما جـاء في كتـاب «المعجـب في أخبـار المغـرب»: لو نفـق عليهم علم الموسـيقى لأنفقتـه عليهم ...!

(٣) الحركة الاجتماعية

وابـن طفيـل هـو صاحـب قصـة «حـي بـن يقظـان» التـي تُرجِمـت إلى الإنجليزيـة في القـرن السـابع عـشر، ونُسِـب إليهـا نشـاط القصـة في العـصر الحديـث، وفحـوى قصـة حـي بـن يقظـان أن الإنسـان قـد يصـل إلى معرفة اللـه، ولـو نشـأ منفـردًا عـلى جزيـرة منعزلـة لا يصحبـه فيهـا أحـد مـن بني نوعـه، ويتمـم رأيـه في هـذه القصـة مذهبـه في التصـوف وإمـكان الاتصـال باللـه وإدراك الحقائـق الربانيـة برياضـة النفـس عـلى الكشـف والمناجـاة.[18]

18 قصة «حي بن يقظان» عالجها ابن سينا والسهروردي وابن طفيل، والقصص الثلاث مجموعة في كتاب واحد نشرته دار المعارف بمصر بمناسبة مهرجان ابن سينا الذي عُقِد ببغداد

ويبدو من أخبار ابن الطفيل وآثاره — على قلة هذه وتلك — أنه كان إلى مزاج الفنان الظريف أقرب منه إلى مزاج الفيلسوف الحكيم، وأنه كان خبيرًا بفنون المنادمة والمسامرة، أثيرًا عند أمير المؤمنين المنصور، لا يطيق هذا غيابه ولا يزال عنده أيامًا منقطعًا عن أهله، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر وأطبائه ما عدا ابن رشد؛ فقد كان ابن ماجة يحسن فن النغم والإيقاع، وكان ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها، ومن موشحاته تلك الموشحة التي قيل إن صاحب سرقسطة أقسم ساعة سماعها لا يمشين ناظمها ومنشدها إلا على الذهب، وهي التي ختمها بقوله:

عقد الله راية النصرلأمير العلا أبي بكر

ومن لباقته وحسن تصرفه في إرضاء الأمراء أنه أشفق من مغبة هذا القسم، فاحتال على تنفيذه بأن جعل في نعله قطعةً من الذهب![19]

وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أبرع أهل زمانه في فن التوشيح وفن التلحين، وله من الشعر الظريف ما يقلُّ نظيره في بدائع الشعراء المنقطعين للهو والمنادمة، وهو صاحب الأبيات في المرآة:

إني نظرت إلى المرآة أسألها فأنكرت مقلتاي كل ما رأتـــا
رأيت فيها شُيَيْخًا لست أعرفه وكنت أعهد فيها قبل ذاك فتى[20]
فقلت أين الذي بالأمس كان هنـا متى ترحل عن هذا المكان متى؟
فاستضحكَتْ ثم قالت وهي معجبة إن الذي أنكرَتْه مقلتـاكَ أتى
كانت سُلَيْمى تنـادي يا أخي وقد صارت سُلَيْمى تنادي اليوم يا أبتا

وله يتشوق إلى ولده بإشبيلية، وهو بمراكش:

في مارس سنة ١٩٥١.

19 «مقدمة ابن خلدون»: ص٥٨٤، طبعة بيروت ١٩٠٠.

20 «شُيَيْخ»: مصغَّر «شيخ».

ولي واحد مثل فرخ القطا صغير تخلف قلبي لـــــديه[21]

وأفردت عنه فيا وحشتـا لذاك الشُّخَيْصِ وذاك الوُجَيْه[22]

تشوقنـــي وتشــوقتـــه فيبكي عليَّ وأبكي عليـــــه

وقد تعب الشوق ما بيننا فمنـــــه إليَّ ومنـــي إليـــه

روى أبـو القاسـم بـن محمـد الوزيـر الغسـاني حكيم السـلطان المنصـور بالله الحسـني، أن يعقـوب المنصـور سـلطان المغـرب والأندلـس سـمع هـذه الأبيات فرَقَّ للحكيم الظريف، وأرسـل المهندسـين إلى إشـبيلية، وأمرهم أن يرسموا بيت ابـن زهـر ويبنوا له بيتًـا مثله في مراكش، ففعلوا كما أمرهم وفرشـوا البيت بمثل فرشـه وجعـل فيهـا مثـل آلاتـه، ثـم أمـر بنقـل أولاد ابن زهـر وحشـمه إلى تلك الـدار، ثـم أخـذه معـه إليها فدخلهـا فوجد ولده الذي تشـوقه يلعـب في فنائها، وخُيِّـلَ إليه أنـه في منام.

وهـذه فنـون مـن المنادمـة والتحبـب إلى الأمـراء لم يكن ابن رشـد يُحسِـن شـيئًا منهـا، ولعلـه كان أعلـم أهـل زمانه بالفلسـفة والفقـه وأجهلهم بفنون المنادمـة والسياسـة، وراض نفسـه عـلى التوقُّـر فبالـغ في رياضتهـا، وأنـف أن يُـروَى لـه شـعر يتغـزل فيـه؛ فأحـرق مـا نظمـه في صبـاه، وقـد تقـدَّم في تفضيلـه لقرطبـة على إشـبيلية أنه قـال لابن زهر: إن المطـرب الذي يموت في قرطبـة تُحمَـل آلاته إلى إشـبيلية لتبـاع فيها. وهو قول لا يخلـو من التعريض والترفُّـع، غـير مـا نُقِـل عنه كثـيرًا مـن سـكينته وتورُّعه عـن المزاح.

ومـن المهـم التنبيـه إلى هـذه الخصلـة فيـه وإلى مخالفتـه بهـا لنظرائـه وأقرانـه، فـلا شـك أن جهلـه بفنـون الندمـان وجلسـاء الأسـمار كان له شـأن أي شـأن في تعجيـل نكبتـه التـي لا ترجـع كلهـا إلى أحـوال عـصره، ولا تخلـو مـن رجعـة في بعـض أسـبابها عـلى الأقـل إلى أحوالـه.

21 «القطا» جمع «قطاة»: طائر في حجم الحمام.

22 شُخَيْص ووُجَيْه: مصغَّر شخص ووجه.

الفصل الثاني: ابن رشد في عصره

٥٢٠ - ٥٩٥ هجرية/١١٢٦ - ١١٩٨ ميلادية

(١) حياة ابن رشد

أبـو الوليـد محمـد بـن أحمـد بـن محمـد بـن أحمـد بن أحمـد بن رشـد، هـو الفيلسـوف الوحيـد في أسرةٍ من الفقهاء والقضـاة، كان أبوه قاضيًا، وكان جـده قـاضي القضـاة بالأندلـس، ولـه فتـاوى مخطوطـة لا تـزال محفوظة في مكتبـة باريـس، تـدل عـلى ملكـة النظر التـي ورثها عنـه حفيده، وقـد كانت تعهـد إليـه مع القضـاء مهام سياسـية بين الأندلـس ومراكش، فـكان يضطلع بهـا عـلى الوجـه الأمثـل، وتـوفي سـنة ٥٢٠ للهجـرة قبـل مولد حفيده بشـهر واحد.

وقـد وردت ترجمـة الحفيـد الحكيـم في مراجـع متفرقـة مـن كتـب الأدب والتاريـخ، وترجـم لـه ابـن أبي أصيبعـة في كتابـه «طبقـات الأطبـاء»، وهـو مطبـوع، وترجـم لـه الذهبـي والأنصـاري وابـن الأبـار في كُتُـب مخطوطـة، نُـشِرت منهـا مقتبسـات كافيـة بنصهـا العـربي في ذيـل كتـاب لرينـان عـن ابـن رشـد والرشـدية Averroès et L'Averroisme طُبِـع بباريـس الطبعـة الثالثـة سـنة ١٨٦٦، واطَّلَعْنـا عليهـا في تلك الطبعة، وعليهـا جميعًا نعتمد في تلخيـص ترجمـة الفيلسـوف.

نشـأ بقرطبـة وتعلَّم الفقـه والرياضة والطـب، وتولَّى القضاء بإشـبيلية قبل قرطبة، واسـتدعاه الخليفة المنصور أبو يعقوب وهو متوجِّه إلى غزو ألفونس ملـك أراجـون سـنة إحدى وتسـعين وخمسـمائة، فأكرمه واحتفـى به وجاوز به قدر مؤسسي الدولة — دولة الموحدين — وهم عشرة من أجلاء العلماء، فأجلسـه في مـكان فـوق مـكان الشـيخ أبي محمد عبـد الواحد بن الشـيخ أبي

حفـص الهنتـاني، وهـو صهر الخليفة (زوج بنته) ... ويظهر أن شـهرة القاضي بالفلسـفة قـد جعلتـه موضـع النظـر مـع الحـذر، فلـما اسـتدعاه المنصـور ظـن أهلـه وصحبـه أنـه عازِلـه ومنـكِّل بـه، فلـما خـرج مـن عنده بعـد تلك الحفـاوة أقبـل عليـه صحبـه يهنئونه، فقال لهـم قولة حكيـم: «والله إن هذا ليـس مـما يسـتوجب الهناء بـه؛ فإن أمير المؤمنـين قرَّبني دفعـة إلى أكثر مما كنـتُ أؤمـل فيـه أو يصل رجـائي إليه.»

وكلمـة كهـذه تكشـف عـن بصيرة الرجـل وصـدق رأيـه، كما تكشـف عن سـليقة المعلـم فيـه؛ فإنـه لو كان من أهـل المنفعة بالمناصب لـسرَّه أن يؤمن النـاس بزلفـاه عنـد الخليفـة، ولكنـه علـم الحقيقـة فآثـر الإرشـاد بتعليمهـا عـلى الانتفـاع بمـا اعتقـده النـاس مـن وجاهتـه، وأيقنـوه مـن عظـم منزلتـه عند ذوي السـلطان.

قـال ابـن الأبـار:[1] «تأثلـت لـه عنـد الملـوك وجاهـة عظيمـة لم يصرفهـا في ترفيـع حـال، ولا جمـع مـال، إنمـا قصرهـا عـلى مصالـح أهـل بلـده خاصـةً، ومنافـع أهـل الأندلـس عامـةً.»

وقـد صدقـت فراسـة ابـن رشـد؛ فـإن الخليفـة لم يلبـث أن نكبـه وأقصـاه — كـما سـيأتي بيانـه في الفصـل التـالي — وأمـره بملازمـة «اليشـانة»، وهـي قريـة كانـت قبـل ذلك مـأوى لليهود، قيـل إنه نُفِـي إليها؛ لأنـه كان مجهول النسـب بـأرض الأندلـس، وكان المظنـون بـه أنـه مـن سـلالة بنـي إسرائيـل، وهـو ظـن لا سـند لـه مـن الواقع عـلى الإطـلاق. وقد شـهد ابن جبير لجده بالتقـوى والصـلاح وصحـة الديـن حـين هجـاه في نكبتـه، فقال:

لم تلزم الرُّشْد يا ابن رُشْد ‌ ‌ ‌ لما علا في الزمانِ جَدُّك

وكنتَ في الدين ذا رياءٍ ‌ ‌ ‌ ما هكذا كان فيه جَدُّك[2]

والمتواتـر مـن جملة أخباره أنه كان شـديد الإكباب عـلى البحث والمذاكرة،

---

1 انظر ترجمته في «أزهار الرياض في أخبار عياض».

2 «جَدُّك» الأولى بمعنى: الحظ، والثانية: أبو الأب أو أبو الأم.

لم يـصرف ليلـة مـن عمـره بـلا درس أو تصنيـف، إلا ليلـة عرسـه وليلـة وفاة أبيـه، وربما شـغله ذلـك عن العناية ببِزَّتِـه[3] أو ادِّخار المال لأيـام عوزه،[4] فكان يبـذل العطـاء لقصَّـاده، ويـلام أحيانـًا عـلى البذل لمَـن لا يحبونـه ولا يكفُّون عـن اتهامـه، فيقـول: إن إعطـاء العـدو هو الفضيلـة، أما إعطـاء الصديق فلا فضـل فيـه. وقـد أعطـى مرةً رجـلًا أهانـه وحذره مـن فعل ذلك بغـيره؛ لأنه لا يأمـن بـوادر غضبه.

عـلى أنـه كان يسـامح في أمـر نفسـه ولا يسـامح في أمـر غـيره، ومـن ذاك قصتـه مـع الشـاعر ابن خـروف حين هجا أبـا جعفر الحميري العـالم المؤدب؛ فقـد أوجـع الشـاعر ضربًـا وأنـذره ألَّا يعـود لمثلهـا، ولـو كان عفـوه عـن المسـيئين إليـه مـن قبيـل المـداراة لكانـت مـداراة الشـعراء الذيـن يهجـون غـيره أقـرب وأحجـى.[5]

وأُثِـر عنـه في قضائـه أنـه كان يتحـرَّج مـن الحكـم بالمـوت، فـإذا وجـب الحكـم أحالـه إلى نوَّابـه ليراجعـوه، وقـد اجتمع لـه قضاء الأندلـس والمغرب وهـو دون الخامسـة والثلاثـين.

ولم يُذكَـر قَـطُّ عـن القـاضي الفيلسـوف خـبر مـن أخبـار التبسُّـط لمجالـس اللهـو والطـرب مـما اسـتباحه جملـة أبناء عـصره، ومنهم طائفة مـن العلماء والحكـماء، بـل كان يتعفـف عـن حضـور هـذه المجالـس، وبلـغ مـن تعففه عـما لا يـراه خليقًـا بعلمه ومكانـه من القضاء أنـه أحرق شِـعْره الذي نظمه في الغـزل أيـام شـبابه، وعـلى هـذا كان يحفـظ الجيد مـن الشـعر ويرويه في مواطـن الحكمـة وشـواهد المثـل. وحـكى عنـه أبو القاسـم بن الطيلسـان أنه كان يحفـظ شـعرَيْ حبيـب[6] والمتنبـي، ويُكـثِر التمثُّل بهما في مجلسـه ويورد ذلـك أحسـن إيراد.

قال ابن الأبار: «كان على شرفه أشد الناس تواضعًا وأخفضهم جناحًا.»

---

3 البِزَّة: الثياب.

4 العوز: الحاجة والضيق.

5 أحجى: أعقل

6 المقصود: أبو تمام حبيب بن أوس

وكان هـذا الخلـق منـه مطمـع الطامعـين في تواضعه وفي كرمـه. دخل إليه أبـو محمـد الطـائي القرطبـي، فتلقـاه قائمًـا كعادتـه في لقـاء زائريـه، فقـال الشاعر:

قد قام لي السيد الهمام — قاضي قضاة الورى الإمام
فقلتُ قُمْ بي ولا تَقُمْ لي — فقَلَّمَا يؤكـل القيـــام

وظاهـر أن هـذه الخلائـق الطيبة قد تغني المعلم أو الفيلسـوف أو القاضي في صناعتـه، ولكنهـا لا تغنـي جليـس الملـوك في صناعـة المنادمـة والملازمـة، بـل لعلهـا تحرجـه عندهـم وتعرِّضـه لإعراضهـم ومَقْتهـم؛ لأن هـذا التواضع فيـه لم يكـن عـن ضِعَـة ولا عـن اسـتكانة، بـل كان عن كـرم وكرامة وشـعور بالمسـاواة بـين النـاس في المجاملـة وحسـن المعاملة، فـكان يخاطـب الخليفة في مجلسـه فيقـول لـه: يـا أخـي! وكانـت أمانـة التعبـير العلمـي أحـق عنده بالرعايـة مـن زخرفـة القـول في ألقاب الملـوك والأمراء، حيـث لا محل لها بين تقريـرات العلـماء والفلاسـفة، فلـما شرح كتـاب الحيـوان لأرسـطو زاد عليـه عنـد ذكـر الزرافـة أنـه رآهـا «عنـد ملـك البربـر ...» ومثـل هـذا اللقب هو الصـدق الـذي يجمـل بالعـالم في درسـه وبحثـه، ولكنـه لم يكـن جميـلًا عنـد الرجـل الذي يسـمِّي نفسـه ويسـميه مَـن حوله بأمـير المؤمنين وأمـير الدين، ولـما بلـغ الأمـر مسـمع هذا الأمـير لم يغن عن ابن رشـد أنه تمحَّـلَ[7] المعاذير، وقـال إنـه قـد أملاهـا «ملـك البريـن» فصحَّفهـا النسـاخون حـين نقلوها إلى ملـك البربـر ... إذ كان سـم الوقيعـة قد سرى مسراه ووافق مـا كان في نفس الأمـير مـن الغيـظ لمناداتـه باسـم الإخـاء، فلـم يدفـع عنـه عـذر النديـم مـا جلبـه عليـه صـدق العلماء.

أو لعله قد وافق في نفس الأمير غيظًا آخَر لم يكن صاحبنا الفيلسوف يلتفت إليـه أو يحسـبه مما يعاقـب عليه؛ فقد كان يصادق أخـا الخليفة (أبا يحيى)

---

7 **تمحَّلَ الشيء: احتال في طلبه.**

والي قرطبة كما كان يصادق الخليفة ... فلم يعدم واشيًا يقول، وسامعًا يسمع أن وراء هذه الصداقة للأخ عداوة مستترة لأخيه، توشك أن تنكشف عن تمرُّد وعن ولاءٍ للمتمردين.

ولما أراد الخليفة أن ينكبه لم يذكر في أسباب نكبته سببًا من هذه الأسباب بطبيعة الحال، بل أحال على الدين تبعة هذه النكبة كما سيأتي بيانه، وأعلن من ذنوب الفيلسوف ما هو ذنب الأمير في باطن الأمر؛ لأنه تعلَّل عليه بإدمان النظر في كتب القدماء، وقد كان أبو الأمير هو مغريه بالنظر فيها ومعالجة شرحها وتيسيرها لطلابها.

(٢) نكبته وأسبابها

يحتاج المؤرخ في كل مصادرة فكرية أو دينية إلى البحث عن سببين: أحدهما معلَن والآخَر مضمر، فقليلًا ما كان السبب الظاهر هو سبب النكبة الصحيح، وكثيرًا ما كان للنكبة — غير سببها الظاهر — سبب آخَر يدور على بواعث شخصية أو سياسية تهم ذوي السلطان، ويسري هذا على الشعراء كما يسري على الفلاسفة، ويسري على الجماعات كما يسري على الآحاد.

لقد نكب بشار ولم ينكب مطيع بن إياس، وكلاهما كان يتزندق ويهرف[8] في أمور الزندقة بما لا يعرف، ولكن بشارًا هجا الخليفة، ومطيع لم يقترف هذه الحماقة، فنجا مطيع وهلك بشار.

ولم يكن ابن رشد أول شارح لكُتُب الأقدمين، فقد سبقه ابن باجة إلى شرح بعضها، وإن لم يتوسع في هذا العمل مثل توسعه، ولكن ابن باجة كان يُحسِن مصاحبة السلطان، وابن رشد لم يكن يُحسِن هذه الصناعة، فنكب ابن رشد ولم ينكب ابن باجة، ولم يغن عن الفيلسوف المنكوب أنه شرح الكتب كما تقدَّم بأمرٍ من أبي الخليفة.

---

8 **يهرف: يتكلم عن غير خبرة.**

وقد كتب المؤرخون كثيرًا عن اضطهاد اليهود في دولة الموحدين، وقيل إنهم كانوا مضطهَدين تعصُّبًا من رؤساء الدولة لمخالفتهم إياهم في الدين، وحقيقة الأمر أن الخليفة كان يتهم الذين تحولوا منهم إلى الإسلام كما كان يتهم الباقين على دينهم، وكان يقول: لو صح عندي إسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين في أنكحتهم وسائر أمورهم، ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم، وجعلت أموالهم فيئًا للمسلمين، ولكني متردد في أمرهم، وقد كان بعضهم على صلة بخدمة الإفرنج. وجاء في كتب «بغية الملتمس» أنه كان في صحبة جيش الأذفنش تجَّار من اليهود وصلوا لاشتراء أسرى المسلمين.

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة لمخالفتها في الدين، ولكنها اضطهدت لما خامر أصحاب الدولة من الشك في مساعيها الخفية، ومنها ما يُخشَى ضرره على الجيش في إبَّان القتال، وأما في غير هذه الحالة فلم يكن ثمة اضطهاد ولا مصادرة، وكان من اليهود مَن ارتقى إلى مناصب الوزارة.

ولا نعتقد أن نكبة ابن رشد كانت شذوذًا من هذه القاعدة في بعض أسبابها على الأقل إن لم نقل في جميعها، وقد مَرَّ بنا أن المنصور أنكر منه مخاطبته إياه بغير كلفة، وأنه ذكره في كتاب الحيوان باسم ملك البربر، وأنه كان وثيق الصلة بأخيه الذي كان يخشى من منافسته إياه، وبعض هذه البواعث كافٍ لاستهداف الفيلسوف لغضب المنصور، ولكن المعروف عن أمراء الموحدين أنهم كانوا يتحرجون من إيقاع العقاب بالناس لأمثال هذه الأسباب، فمن الراجح أنه تعلَّل لعقاب ابن رشد بعلة ترضي ضميره وترضي جمهرة الشعب بالذريعة المقبولة في أمثال هذه الأحوال.

فمن هذه الذرائع «أن قومًا ممَّن يناوئه من أهل قرطبة ويدعي معه الكفارة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف، ووجدوا إلى ذلك طريقًا بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه حاكيًا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلامٍ تقدَّمَ: فقد ظهر أن الزُّهْرة أحد

الآلهـة ... فأوقفـوا أبـا يوسـف عـلى هـذه الكلمة، فاسـتدعاه بعـد أن جمع لـه الرؤسـاء والأعيـان مـن كل طبقـة وهـم بمدينـة قرطبـة، فلـما حـضر أبـو الوليـد — رحمـه اللـه — قـال لـه بعـد أن نبـذ إليـه الأوراق: أخطـك هـذا؟ فأنكـر ... فقـال أمـير المؤمنـين: لعن الله كاتـب هذا الخط، وأمـر الحاضرين بلعنه ...»[9]

ونحـن نعلـم اليـوم بعـد دراسـة أسـاطير اليونـان أنهـم كانـوا يسـمون الزُّهْرة ربَّـة الحـب، وأنهـم أخـذوا هذا مـن البابليـين، وأن كلمـة فينـوس — أيْ الزهرة — مأخـوذة مـن كلمـة «بنـوت»، أيْ «بنـت»، وكانت فاؤها تُكتَب بـاءً في بعض الكتـب اليونانيـة القديمـة، وأن هـذا كلـه لا يتعـدى المجـاز، كـما يقـول القائـل منهم رب البحر وربة الغاب وربة الغناء وأشـباه هذه الأسـطورات، ولا يبعد أن الأسـطورة قـد رُوِيـت في كتـب ابـن رشـد كما نقلها عـن اليونان على هـذا المثال ... أمـا أن يكـون ابن رشـد معتقـدًا ربوبية الزُّهْرة ربَّة الحـب أو ربَّة غيره فذلك بعيد، جـد بعيد.

وقيل في أسـباب النكبة إن حسَّـاد ابن رشـد دسـوا عليه أناسًـا من تلاميذه يسـتملونه شرح الكتـب الفلسـفية، فشرحهـا لهـم ونقلوهـا عنـه كأنهـا مـن رأيـه وكلامـه، وأشـهدوا عليهـا مائة شـاهد ثـم رفعوهـا إلى الخليفـة، وطلبوا عقابـه لانحـلال عقيدتـه، فنكبه وألزمه أن ينزوي في قرية اليشـانة (لوسـينا) بجـوار قرطبـة ولا يبرحها.

فـإذا صـح حـدوث هــذا في إبَّــان اشــتغال الخليفــة بحــرب الإفرنــج وتوجسـه مـن أهبـة الخارجـين عليـه في الخفـاء، فالأرجـح أنـه هـو ذريعـة النكبــة؛ لأن الغضــب الدينــي يحتــدم في إبَّــان العــداوات الدينيــة، فــلا يتحـرج الخليفـة مـن إرضـاء النـاس وإرضـاء ضمـيره وإرضـاء هـواه في مثل هـذه الحـال، وقـد نكبـت مـع ابـن رشـد طائفـة مـن القضـاة والفقهـاء وذوي المناصـب، لا يبعــد أن يكــون الخليفــة قــد ظــن بهــم الظنــون وشَـكَّ في ممالأتهـم لمنافسـيه ومناظريـه، ولم يتسـع لـه الوقـت لاسـتقصاء مظــان التهمــة، ولا كان في وســعه أن يســكت عــن قضيــة الثائريــن

9 «المعجب في أخبار المغرب».

باسم الغيرة على الدين، فلحقت به النكبة من هذا الطريق.

وجاء في ترجمة الأنصاري له: «حدَّثني الشيخ أبو الحسن الرعيني — رحمه الله — قراءةً عليه ومناولةً من يده، ونقلته من خطه قال: وكان قد اتصل — يعني شيخه أبا محمد عبد الكبير — بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه واستقضاه. وحدثني — رحمه الله — وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوام في محادة الشريعة — فقال: إن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه، وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة، وهي عظمى الفلتات، وذاك حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ريحًا عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى جزع الناس منه واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقيًا لهذه الريح، ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد واستدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد — وهو القاضي بقرطبة يومئذٍ — وابن بندود، فلما انصرفوا من عند الوالي تكلَّم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير — وكنت حاضرًا — فقلت في أثناء المفاوضة: إنْ صَحَّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد؛ إذ لم تُعلَم ريح بعدها يعم إهلاكها. قال: فانبرى إليَّ ابن رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقًّا؛ فكيف سبب هلاكهم؟ فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ...»

وقصة عبد الكبير هذه لم يرد لها ذكر في سياق الاتهام والمحاكمة، وقد كان الاستناد إليها أولى من تصيُّد التهم واختلاس الأوراق والبحث فيها عن المعاني المتشابهة؛ لأن الكلمة قد بدرت من ابن رشد — إذا صحت قصة عبد الكبير — على مسمع من «حاضرين» كثيرين.

ومـن الغريـب حقًّـا أن تبـدر تلك الكلمـة من ابن رشـد مع التزامه لشـعائر الديـن قبـل النكبـة وبعدهـا، وقـد كان صاحـب القصـة يـراه — كـما قـال — يخـرج إلى الصـلاة وعلى قدميه أثـر الماء، وقد اعترف كاتب المنشـور الذي أذاع حرمـان ابـن رشـد بهـذا الحرص عـلى التـزام الشـعائر، فقـال: «إنهـم يوافقون الأمـة في ظاهرهـم وزيهـم ولسـانهم، ويخالفونهـم بباطنهم وغيهـم وبهتانهم ...» وقـد ثابـر عـلى حضـور الصـلاة في المسـجد بعـد النكبـة، وأخـبر عنـه أبو الحسـن بـن قطـرال، فقال: «إن أعظم مـا طرأ عليه في النكبة أنـه دخل وولده عبـد اللـه مسـجدًا بقرطبـة — وقـد كانـت صـلاة العـصر — فثار لهـما بعض سـفلة العامة فأخرجوهما ...» وكان يقول في درس الطب: «مَن اشـتغل بعلم التشريـح ازداد إيمانًـا بالله.»

فصـدور الكلمـة التـي نقلها عبـد الكبير عن ابن رشـد غريب غايـة الغرابة مـن رجـل يُظهِـر ذلـك الـورع ويلتـزم الشريعة ذلك الالتـزام، ولـو كان يفعل ذلـك مـن بـاب الريـاء والمـداراة، فـإن متعمِّـد الريـاء أحـرص عـلى بدواتـه[10] وسـهواته مـن المخلـص الـذي يأمن الريبـة ولا يتكلـف الاحتراس مـع الناس.

إلا أن التمحُّـلَ باسـم الديـن لم يكـن بالنـادر في ذلـك الزمـن، وقـد عرفنـا شـواهده المكتوبـة في كلام رجـل مـن أهل العلـم كالفتح بـن خاقان صاحب قلائـد العقيـان، فإنـه رضي عـن ابـن باجة فقـال عنه إنـه: «نورُ فَهْمٍ سـاطع، وبرهـان علـم لـكل حجـة قاطـع، تتوجـت بعـصره الأعصـار، وتأرجـت مـن طيـب ذكـره الأمصـار.»

ثـم سـخط عليـه فقال: «هـو رمد عين الديـن، وكمد نفـوس المهتدين ... نظر في تلـك التعاليـم، وفكّـر في أجـرام الأفـلاك وحـدود الأقاليـم، ورفـض كتـاب الله الحكيم العليم.»

فـإذا جـاز هذا من رجـل كالفتح بن خاقان في رجل يُحسِـن مسـايرة الناس كابـن باجـة، فليـس بالبعيـد أن يصيـب ابـن رشـد طائـف مـن تلـك التهـم، وهـو في نزمتـه وصدقـه للعلـم ومكانتـه العاليـة عرضـة لنقمـة الكاذبـين والحاسـدين.

ولا نعنـي أن كتبـه لم يكن فيها ما يسـاء فهمـه أو ما يفهمه المخالف فينكره،

---

10 البدوات جمع «بدوة»: ظواهر الأشياء.

ولكننـا نعنـي أن سر التهمـة كلها بعيد مـن هذه العلـل، وأن للنكبة باطنًا غير ظاهرهـا، ليـس مـن العسـير أن نستشـفه مـن مجمـل أحوالـه وأحـوال زمانـه وأميره.

فمـن مجمـل أحوالـه أنه كان رجلًا يُحسِـن المسـاجلة ولا يُحسِـن المنادمة، ولا يبـالي تزييـف لغـة «البـلاط» في سـبيل تحقيـق لغـة العلـم ورفـع الكلفة مـن مجالـس الباحثـين فيـه، ولـو كانـوا مـن الملـوك والأمـراء. وممـا يصـح أن يشـار إليـه مـن لواحـق هـذا أنـه غفـل عـن مكانـة الغـزالي عنـد ملـوك الموحديـن، وهو أسـتاذ أسـتاذهم الأكـبر، فردَّ عليـه دفاعًا عن الفلاسـفة، ولم يبـالِ في هـذا الدفـاع أن ينسـب إليـه المغالطـة.

ومـن مجمـل أحوال الزمن أنـه كان زمن العداوات الدينيـة، وكانت أخطار الحـروب فيـه بـين المسـلمين والإفرنـج على أشـدها، فكان من أصعـب الأمور عـلى الحـكام أن يتعرضـوا لغضـب العامـة إذا وقـع في وهم هـؤلاء أن قاضيًا مـن أعظـم القضاة يشـتغل بالعلوم التي يرتابـون بها ويحسـبونها من الكفر والضلالـة، وقـد اشـتهر عـن ابن رشـد أنه كان مصادِقًـا لأخي الخليفـة، وتبيَّنَ مـن تاريـخ تلـك الفـترة أن المنافسـة فيهـا عـلى المُلْـك كانـت حربًـا ضروسًـا لا تنقطـع في وقـت مـن الأوقـات، فـلا يبعـد أن ينكـب الخليفـة ابـن رشـد؛ اتهامًـا لـه بمشـايعة أخيـه، واتهامًـا لأخيه بمصاحبة الفلاسـفة وإضـمار الكفر والضلالة.

أمـا عفـو الخليفـة عـن ابن رشـد بعـد ذلك فليـس تفسـيره بالعسـير؛ فإنه قـد عفـا عنـه عقـب عودتـه مـن الأندلـس إلى مراكش، وبعـد زوال الغاشـية ووضـوح الحقيقـة في ظنونـه بأخيـه وجلسـاء أخيـه. وقـد قيـل إنـه أقبـل عـلى الفلسـفة التـي تجنبهـا حينًـا فأكـثر من الاطـلاع عـلى كتبها، فـإذا وافق ذلـك شـفاعة الشـافعين في الحكيـم المغضـوب عليـه فقـد وضـح سر النكبـة وسر العفـو، ولم يكـن فيـه غريـب غـير مألـوف مـن خلائـق الملـوك وخلائق الدهـماء مـع الحكـماء والفضلاء.

الفصل الثالث: جوانب ابن رشد

(١) آثار ابن رشد

لا ندري ماذا أُحرِق من تلك الشروح عند نكبة الفيلسوف، وماذا أعان الزمن على ضياعه بعد موته، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفسير والتيسير؛ فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطوَّل، ثم بالشرح الوسيط، ثم بالإيجاز الذي لا يقترن بشرح كثير. وقد سرد ابن أبي أصيبعة أسماء هذه الشروح، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة، وتلخيص كتاب الأخلاق، وتلخيص كتاب البرهان، وتلخيص كتاب السماع الطبيعي، وشرح كتاب السماء والعالم وكتاب النفس، وكلها من فلسفة أرسطو، ومنها في الطب تلخيص كتاب الأسطقسات (أي: العناصر والأصول)، وكتاب المزاج، وكتاب القوى الطبيعية، وكتاب العلل والأعراض، وكتاب التعرف، وكتاب الحميات، وأول كتاب الأدوية، والنصف الثاني من كتاب حيلة البرء، وكلها لجالينوس.

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية، ولكنه اعتمد على المترجمات التي نُقِلت من الشرق إلى الأندلس، وعلى أستاذه أبي جعفر هارون الطبيب المشارك في الحكمة وعلم الكلام.

ومن تآليفه في الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات، وقصد أن يجمع فيه الأصول الكلية، وأن يعهد إلى صديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب في الأمور الجزئية «لتكون جملة كتابيهما كتابًا كاملًا في صناعة الطب»، وقد أشار إلى ذلك في ختام كتابه، فوعد باستيفاء الجزئيات في «وقت نكون فيه أشد فراغًا

لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك، فمَن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وجب أن ينظر بعد ذلك في الكنايش — أي: الكناشات والتعليقات — وأوفق الكنايش له الكتاب الملقَّب بالتيسير الذي ألَّفه في زماننا هذا مروان بن زهر، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته، فكان ذلك سبيلًا إلى خروجه».

ولابن رشد شرح على أرجوزة لابن سينا في الطب، وتعليقات من قبيل المذكرات توجد منها أوراق متناثرة في بعض المكتبات الأوروبية.

وله من التواليف — عدا الشروح: رد على تهافت الفلاسفة للغزالي سماه «تهافت التهافت»، ورسالة في التوفيق بين الحكمة والشريعة سماها «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، ورسالة في نقد براهين المتكلمين والمتصوفة سماها «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وكتاب في «الفحص هل يمكن العقل الذي فينا — وهو المسمى بالهيولاني — أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس»، ومقالة في أن ما يعتقده المشَّاءون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كنيته وجود العالم متقارب في المعنى، ومقالة في المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابي، وغير ذلك تعليقات وردود على ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل في مسائل النفس والعقل والاتصال بالعقل الفعال، وما قيل عن قِدَم العالم وحدوثه، هي أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات.

وهناك قوائم بأسماء مؤلفاته التي لا تزال محفوظة في مكتبة الإسكوريال بأسبانيا لا حاجة إلى إثباتها هنا؛ لأن موضوعاتها الفلسفية جميعًا داخلة في هذه الموضوعات التي اشتهر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيها.

أما كتبه في الفقه، فالمعروف منها كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وهو مرجع لم يزل معتمدًا بعد نكبة مؤلفه يُضرَب به المثل في الشعر للإجادة

والطموح، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائتي سنة:

أمولاي قد أنجحت رأيًا ورايــة ولم تبق في سبق المكــارم غاية
فتهدي سجاياك ابن رشد نهاية وإن كان هذا السعد منك بداية
سيبقى على مر الزمان مخلدًا

وترجـم أكـثر المؤلفـات الطبيـة والفلسـفية إلى اللاتينية والعبريـة، وضاعت أصـول الكثـير منهـا وبقيـت ترجماتهـا، ومنهـا مـا هـو محفـوظ إلى اليـوم في مكتبـات سـويسرا وباريـس بنَصِّـه العـربي مكتوبـًا بحـروف عبرية.

أمـا الكتـب الميـسَّرة للقـارئ العـربي بمـصر ومـا جاورهـا، فهـي في الفقـه كتـاب «بدايـة المجتهـد» وهـو مطبـوع، وفي الفلسـفة كتاب «تفسـير ما بعد الطبيعـة»، وتلخيـص كتـاب «المقولات» و«تهافـت التهافـت» وكلها مطبوع.

ولـه رسـالة لطيفـة في تلخيص كتـاب الخطابة لأرسـطو مطبوعـة بالقاهرة، وتوجـد مـن مؤلفاتـه بـدار الكتـب المصريـة مخطوطـة لشرحه عـلى أرجوزة الطـب لابـن سـينا، ومخطوطـة لجوامـع كتاب النفس لأرسـطو.

وقـد طبـع معهـد فرانكـو بالمغـرب الأقـصى كتابـه «الكليـات» في الطـب منقـولًا بالمصورة الشمسـية، مشـفوعًا بوصف بعـض العقاقـير والأدوية التي وردت فيـه إشـارة إليهـا.

وهـذه المجموعـة الميـسَّرة للقـارئ العـربي بمـصر تجزئـه في الإلمـام بجوهـر «الرشـدية» في جوانبهـا المختلفـة؛ لأنهـا تشـمل أقـوالًا لـه في الطـب والفقـه والفلسـفة، كـما تشـمل طرائقـه في التأليـف والـشرح والتلخيـص.

•••

ومن المحقق أن آثاره الباقية أقل من آثاره التي انتشرت في أيام حياته، فقد

أُحرِق منها في حياته شيء وحُرِم بعد مماته شيء، وعجل الكمد بأجله فلم ينفعه العفو عنه والرجوع به إلى سابق مكانته، ومرض بعد استدعائه إلى مراكش والعفو عنه مرضه الذي مات به «ليلة الخميس التاسعة من صفر، سنة خمس وتسعين وخمسمائة، بموافقة عاشر دجنبر»، فدُفِن بجبانة باب تاغزوت، ثم نُقِل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته، فدُفِن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس.

واختلفوا في تاريخ وفاته؛ فقال ابن الأبَّار:[1] «وامتحن بأخرة من عمره فاعتقله السلطان وأهانه، ثم عاد فيه إلى أجمل رأيه واستدعاه إلى حضرة مراكش، فتوفي بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة، قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه، ودُفِن بخارجها، ثم سيق إلى قرطبة فدُفِن بها مع سلفه — رحمه الله. وذكر ابن فرقد أنه توفي بحضرة مراكش بعد النكبة الحادثة عليه المشتهرة الذكر، في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة، وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة ست وتسعين، ومولده سنة عشرين وخمسمائة، قبل وفاة جده القاضي أبي الوليد بأشهر.»

والأصح على أرجح الروايات، ومع مضاهاة التقويم الهجري على التقويم الميلادي أنه توفي في التاريخ الذي ذكره الأنصاري آنفًا، وقد أعقب ذرية لم يشتهر منهم غير ولده عبد الله الذي تعلَّم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء.

(٢) فلسفة ابن رشد

أو على الأصح إنهما فلسفتان لا فلسفة واحدة: فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطى، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدها ودلَّتْ عليها أقواله المحفوظة لدينا.

---

1 من ملحق كتاب رينان في طبعته الفرنسية سنة ١٨٦٦

وفلسـفة ابـن رشـد كـما فهمهـا الأوروبيـون في القـرون الوسـطى يلاحـظ عليهـا ثلاثـة أمـور:

أولهـا: أنهـم اعتمـدوا في فهـم فلسـفته عـلى شروحـه لأرسـطو وتلخيصاتـه لبعـض كتبـه، ومهـما يكـن من إعجـاب ابن رشـد بأرسـطو فآراء الفيلسـوف العـربي لا تطابـق آراء الفيلسـوف الإغريقـي في كل شيء.

وثانيهـا: أنهـم اعتمـدوا على تلـك الـشروح والتلخيصات مترجَمـة إلى اللغة اللاتينيـة أو العبريـة، ولا تخلـو الترجمة مـن اختلاف.

وثالثهـا: أن فلسـفة ابـن رشـد ذاعـت بـين الأوروبيـين في إبَّـان سـلطان محكمـة التفتيـش التـي كانـت تتعقـب الفلسـفة العربيـة الأندلسـية عـلى الخصـوص، وتحـرم الاشـتغال بالعلـوم التي تخالف أصول الديـن في تقديرها، فمـن الطبيعـي أن تنسـب إلى ابـن رشـد كل معنـى يسـوغ ذلـك التحريـم ويقيـم الحجـة عـلى صوابـه، وأن تؤكـد كل فكـرة تلـوح عليهـا المخالفة وإن جـاز تأويلهـا عـلى عـدة وجوه.

أمـا فلسـفة ابن رشـد كـما كان يعتقدها، فالمعول فيها عـلى كتبه كـ «منهاج الأدلـة» و«فصـل المقـال»، وعلى آرائه التي يبديها في سـياق مناقشـاته، كتلك الآراء التـي قـال بهـا في ردوده عـلى الغزالي من كتاب «تهافـت التهافت»، ثم عـلى آرائـه في شرحـه للمقـولات وتفسـير لمـا بعـد الطبيعـة، ومـا شـابه هذه الآراء في الكتـب الأخـرى التي يتيـسَّر الوصول إليها.

وبـين الفلسـفتين: فلسـفة ابـن رشـد كـما فهمهـا الأوروبيـون في القـرون الوسـطى، وفلسـفته كـما اعتقدهـا؛ مواضع اختـلاف يمس الجوهـر أحيانًا أو يسـمح بتفسـير آخَـر في غـير تلـك الأحيـان.

•••

لخَّص الأسـتاذ موريس دي ولف آراء ابن رشـد في كتابه عن تاريخ فلسـفة

القـرون الوسـطى[2] فقـال: «كانـت إسـبانيا في القـرن العـاشر ملتقـى أجنـاس كثـيرة مختلفـة أشـد اختـلاف؛ فـكان اليهـود والمسـيحيون في دول المسـلمين يعيشـون جنبًـا إلى جنـب مـع العـرب ... وسـاعد هـذا عـلى جعـل إسـبانيا مركـزًا لحركـة فلسـفية قويـة إلى القـرن الثالـث عـشر.

ويرجـع أصـل الفلسـفة العربيـة الإسـبانية إلى القـرن التاسـع حـين جـدَّد ابـن مـسرة آراء أمبدوقليـس المزعومـة، ونجـد في القرن الحادي عشر اسـمَي ابـن حـزم القرطبـي وابـن باجـة السرقسـطي ... وكان الأخـير مؤلـف كتـب في المنطـق، ورسـالة في النفـس وشروح عـدة لأرسـطو، وكتـاب عـن هدايـة المتوحـد يصـور درجـات الاتصـال عنـد المتصوفـة، ونجـد كذلـك اسـم ابـن الطفيـل وعنـده مثـل هـذه الميـول الصوفيـة.

ولكـن أحـدًا مـن هـؤلاء الفلاسـفة لم يبلغ مبلغ ابن رشـد في ذيـوع الصيت ... ولم يكـن لإعجابـه بأرسـطو حـد ... ولكـن لا يُفهَـم مـن هذا أن فلسـفته إنمـا هي نسـخة من الفلسـفة الأرسـطية.

ويمكننـا أن نقسِّـم شروح أرسـطو التـي تركهـا ابـن رشـد إلى ثلاثـة أقسـام: الـشروح الكـبرى، والـشروح الصغـرى، والمختـصرات أو المقتبسـات، فالشروح الكـبرى تتابـع الأصـل متابعـة دقيقـة ثـم تشـفعها بالتفسـير المسـتفيض، والـشروح الأخـرى أكـثر تركيـزًا وتنظيـمًا في معالجـة الموضوعـات وترتيبهـا، وتـورد عليهـا مناقشـات وإضافـات شـخصية لا يسـهل اسـتخراج الآراء المنسـوبة إلى أرسـطو مـن خلالهـا، وإنمـا يتبـع ابن رشـد فيلسـوف اسـتاجيرة بغايـة الدقـة في المنطـق وحـده.»

ثـم اسـتطرد المؤلـف إلى تلخيـص فلسـفة ابـن رشـد بعـد بيـان كُتُبـه التي كانـت متداولـة بـين قـرَّاء اللاتينيـة، فقال:

إن وجـود الكائـن الأعـلى — الله — هو موضوع فلسـفة مـا بعد الطبيعة،

---

2 كتاب History of Medieval Philosophy لمؤلفه Maurice de Wulf الأستاذ بجامعة لوفان عضو المجمع العلمي البلجيكي.

وإثبـات وجـوده قائـم بالبراهين الفعليـة، وهو الذي تَصْدُر عنـه العقول منذ الأزل، وكل موجـود غـير اللـه لا يفـسر وجـوده بغـير عمـل خالـق، فليسـت العقـول صـادرة عـلى التتابـع واحـدًا بعـد الآخـر عـلى حسـب مذهـب ابـن سـينا، بـل هـي من خلـق الله أصـلًا، وإنما يـأتي تعددهـا من أنها لا تتسـاوى في الكـمال والصفـاء، وهـي في الخـارج متصلـة بالأفـلاك، فالسـماوات جملـة مـن الأفـلاك كلٌّ منهـا لـه صـورة[3] مـن أحـد العقـول، والمحـرك الأول يحـرك الفلـك الأول، وهـذا يحـرك الأفـلاك الأخـرى إلى القمـر الـذي يحركـه العقـل الإنسـاني؛ لأنـه يتصـل بمداركنـا ومعقولاتنـا ولـه عمـل عـلى اتصـال بمـا فوق الطبيعـة كـما في مذهـب ابن سـينا.

والمـادة قديمـة مـع اللـه؛ لأن العـدم لا يتعلـق بـه عمـل خالـق ... وهـي عاجـزة عـن العمـل، ولكنهـا ليسـت خـواء تنـاط بـه الصـور كـما في مذهـب الأفلاطونيـة الحديثـة، بـل هـي قابليـة عامـة تشـتمل عـلى الصـور المحتلفة، ومـع حضـور هذه المـادة القديمة يُخـرِج منها الخالـق قواها العاملة، وينشـأ العـالم المـادي مـن أثـر هذا الخلـق الدائـم، ولا بد مـن تتابع هـذه الحركات بـلا بدايـة ولا نهاية.

والعقـل الإنسـاني — وهـو آخِـر سلسـلة الأفـلاك — هو صورة غـير مادية، أبديـة، منفصـل مـن الآحـاد، متحـد في جملتـه، وهـذا العقـل هـو العقـل الفعَّـال والعقـل الهيـولاني أو العقـل الممكـن معًـا. والعقل الإنسـاني في أفراد النـوع البـشري جميعًـا واحـد لا ينفصل بانفصـال الأشـخاص، ولا يتغير بتغيُّر الـذات Objective، وهـو النـور الـذي يضيء النفوس البشريـة ويكفل للبشر مشـاركةً لا تتبـدل في الحقائـق الأبدية.

والمعرفة العقلية[4] في الإنسان الفرد تَجري على النحو الآتي: فالعقل بتأثيره في

3 الصورة في مذهب أرسطو هي ماهية الشيء، فماهية الفلك هي الماهية التي تجعله فلكًا، وبغيرها لا يكون كذلك.

4 مسألة العقول — كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية — هي من كلام إسكندر الأفروديسي تلميذ أفلوطين، وليست من كلام أرسطو، وخلاصتها أن الله — سبحانه وتعالى — تعقل ذاته فكان العقل الأول، وأن العقل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهي العقول إلى العقل الفعَّال، وهو الذي يمد العقل الهيولاني الذي يقتبس منه الإنسان تفكيره، ويُسمَّى بالهيولاني تشبيهًا له بالهيولى التي تقبل الصور، ولم يذكر العقل الهيولاني قبل الأفروديسي.

أشـكال الحـواس التـي تخـص كل إنسـان يتصـل بذلـك الإنسـان حسـب استعداده مـن غـير أن يلحقـه نقـص بهـذه الصـلات المتعـددة، وأول درجـة مـن درجـات هـذا التعقل تحـدث في الإنسـان ما يُسـمَّى بالعقل المكتسـب، وبـه يشـترك العقـل الخـاص المنفصـل في مـدركات العقـل العـام المتحـد، وهنـاك اتصـالات أخـرى بـين عقـل الإنسـان والعقل العـام، وهـي الاتصالات التـي تـأتي مـن إدراك الماهيات المفارقـة، وأعلاها وأرفعها ما يـأتي من المعرفة اللدنيـة ووحـي النبوة.

ويسـتتبع هـذا القـول أن الحيـاة بعـد المـوت عامـة غـير شـخصية، ويفنى كل شيء في الإنسـان إلا عقلـه الـذي ليـس هـو بجوهر مسـتقل، بل هو عقل النـوع البـشري كله، عـام في جميـع آحاده.

وكثـير مـن آراء ابـن رشـد يخالـف المعتقـدات الإسـلامية، والواقـع أنـه نُبِذ لأن الخليفـة اتهمـه بانحـلال العقيـدة ... عـلى أنـه لم يكـن جاحـدًا منكـرًا للديـن، بـل عنـده أن الديـن يصـور الحقائق الفلسـفية على أسـلوب المجاز، وهـو يميِّـز بـين التفسـير الحـرفي لنصـوص القـرآن وبـين معانيها التـي يدركها الحكـماء ويرتفعـون بهـا وحدهـا إلى الحقائـق العليـا، ومن واجب الفلسـفة أن تنظـر فيـما هـو مـن تقليـد الديـن، ومـا هـو مـن القضايـا التـي تحتمـل التفسـير، وعـلى أي وجـه يكـون تفسـيرها. وقـد تسـنَّى لابن رشـد على هذه القاعـدة أن يوفِّـق بـين القـول بحـدوث العـالم على مذهـب الغـزالي، والقول بقِدَمِـه عـلى مذهـب المشَّـائين، ولـه رسـالة خاصة يحـاول بها هـذا التوفيق، وفيهـا أول إيحـاء بمذهـب الحقيقـة المزدوجـة التـي توسَّـعَ فيهـا الرُّشْـدِيُّون اللاتـين فأفرطـوا في تطبيقه.

●●●

وهـذا تلخيـص أمـين لفلسـفة ابن رشـد كـما فهمهـا الأوروبيـون في القرون الوسـطى، لخَّصـه عـالم بالمصـادر مـن المخطوطـات والمطبوعـات، وجـاء فيه بمـا شـغل القـوم مـن تلك الفلسـفة عدة قـرون، ولم يهمـل فيه إلا مسـألتين، هـما: مسـألة علـم اللـه بالجزئيـات، ومسـألة صفـات اللـه. أمـا مسـألة علم اللـه بالجزئيـات فلعلـه أهملهـا لأنهـا لم تكـن أصيلـة في فلسـفة ابـن رشـد، وأمـا مسـألة صفات الله، فلعـل الأوروبيين في القرون الوسـطى أهملوها لأن إيمـان العـالم المسـيحي بالأقانيم الثلاثـة في إله واحد لم يجعـل تعدد الصفات مشـكلة لاهوتيـة لهـا مـن الشـأن مـا كان لهـذه المسـألة عنـد المتكلمـين والمعتزلـة مـن المسـلمين، وابـن رشـد لم يطَّلِع عـلى كتب المعتزلـة كما قال في كتابـه عـن منهـاج الأدلـة، فمـن ثَـمَّ لم يتوسـع في هـذا الموضوع.

وأصـاب مؤلـف تاريـخ الفلسـفة في القرون الوسـطى حين قال: إن فلسـفة ابـن رشـد كانـت تخالـف في بعـض مسـائلها مـا عليـه جمهـرة الفقهـاء مـن المسـلمين، وقـد حـصر الإمـام الغـزالي في آخِر كتابـه «تهافت الفلاسـفة» أهم المسـائل التـي دار عليهـا الخـلاف بـين الفقهاء والفلاسـفة وقيل فيهـا بتكفير هـؤلاء، وهـي ثـلاث مسـائل: إحداها مسـألة قِـدَم العـالم وأن الجواهـر كلها قديمـة، وقولهـم إن اللـه لا يحيـط علـمًا بالجزئيـات الحادثـة من الأشـخاص، والثالثـة إنكارهـم بعـث الأجسـاد وحشرها.

وقبـل تلخيـص مذهـب ابـن رشـد في كل مسـألة من هـذه المسـائل الثلاث نجمـل آراء الفلاسـفة الإلهيـين فيهـا، ونعنـي بهـم الفلاسـفة الذيـن يؤمنـون بوجـود الإلـه تمييـزًا لهـم مـن الفلاسـفة الماديـين مـن الأقدمـين والمحدثين.

فالفلاسـفة الإلهيـون الذيـن قالـوا بقِـدَم العـالم — وعـلى رأسـهم أرسـطو — لم يكـن منهـم أحـد قَـطُّ يقـول بقِـدَم العـالم ويعنـي بذلـك أن وجـود العـالم مسـاوٍ لوجـود الله، وإنمـا يقولون إن وجـود العالم متعلِّق بـإرادة الله، وإرادة اللـه قديمـة لا تراخـي لمـا تريـده، وإن العـالم لم يسـبقه زمـان؛ لأن الزمـان مـن حركته.

أما علم الله بالجزئيات، فلم يوجد فيلسوف إلهي قَطُّ ينكر إحاطة الله — سبحانه وتعالى — بالجزئيات أو الكليات، وإنما ينزهون علم الله أن يكون كعلم الإنسان؛ فإن علم الإنسان تابع للأشياء التي يعلمها، وهو يعلمها جزءًا جزءًا ثم يحكم عليها جملة، ويستخرج من علم الجزئيات علمه بالكليات.

والفلاسفة ينزهون علم الله أن يكون كهذا العلم، ويقولون إن الله محيط بالجزئيات قبل وقوعها، على نحوٍ أشرف وأكمل من العلم الذي يتاح للإنسان ويكون في كل حال تابعًا لما يعلمه متوقِّفًا عليه.

أما البعث، فإن الفلاسفة الماديين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث النفوس، وليس من الفلاسفة الإلهيين مَن ينكر بعث الأجساد إنكارًا منه لقدرة الله على بعثها، ولكنهم يقولون إن الأرواح المفارقة أشبه بالعالم الأعلى، ومَن آمَن بالله وآمَن بقدرة الله وآمَن بالبعث فما هو من الملحدين.

وأما مسألة الصفات التي لم يذكرها الغزالي مع تلك المسائل الثلاث، فلم تكن موضوع بحث عند الفلاسفة الإغريق، ولم يكن لها شأن كبير عند فلاسفة الأوروبيين في القرون الوسطى، ولكنها أثارت الجدل الطويل بين علماء الكلام والمعتزلة والفلاسفة من المسلمين، ومثار الجدل فيها أن بعض الفلاسفة يقولون: إن صفات الله هي غير ذاته، وإن الصفات ليست بزائدة على ذات الله؛ لأن ذاته — سبحانه وتعالى — كاملة لا تتعدد، وغير هؤلاء الفلاسفة يردون عليهم ليوافقوا بين تعدُّد الصفات ووحدانية الله.

وقد كانت لابن رشد آراء في كل مسألة من هذه المسائل، ليست مطابِقة كل المطابَقة لما فهمه الأوروبيون في القرون الوسطى، وليست مغايِرة لها كل المغايَرة، ولكنها آراء كان الفيلسوف حريصًا جد الحرص على أن يلتزم بها حدود دينه، ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقده وأن يعلِّمه للمسلمين، وسنرى مبلغ ما أصابه من التوفيق في هذا المجال، وهذه هي خلاصة آرائه في هذه المسائل وفي غيرها من مسائل الحكمة والعقيدة،

معتمدين فيها على نصوصه العربية التي بين أيدينا، غير معولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبية.

قِدَم العالم

يقول ابن رشد عن قِدَم العالم في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»: «وأما مسألة قِدَمه أو حدوثه، فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعًا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء؛ وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه ... وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوُّنها بالحس، مثل تكوُّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الأصناف اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة (هكذا).

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضًا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديمًا، وهذا الموجود يُدرَك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، وهو فاعل الكل ومُوجِده، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره.

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكن موجود عن شيء أي عن فاعل، وهذا هو العالَم بأسره، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك؛ إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام.

وهـم أيضًـا متفقـون مـع القدمـاء عـلى أن الزمـان المسـتقبل غـير متنـاهٍ، وكذلـك الوجود المسـتقبل، وإنمـا يختلفون في الزمان المـاضي والوجود الماضي؛ فالمتكلمـون يـرون أنه متنـاهٍ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشـيعته، وأرسـطو وفرقتـه يـرون أنه غـير متناهٍ كالحال في المسـتقبل، فهذا الموجـود الآخر الأمر فيـه بـيِّن؛ إنـه قـد أخـذ شـبهًا مـن الوجـود الكائـن الحقيقـي ومـن الوجـود القديـم، فمَـن غلـب عليـه مـا فيـه مـن شـبه القديـم على مـا فيه من شـبه المحـدث سـماه قديمًـا، ومَـن غلـب عليـه مـا فيـه مـن شـبه المحـدث سـمَّاه محدثًا.

وهـو في الحقيقـة ليـس محدثًـا حقيقيًّـا ولا قديمًـا حقيقيًّـا؛ فـإن المحـدث الحقيقـي فاسـد ضرورة، والقديـم الحقيقـي ليس لـه علة. ومنهم مَن سـمَّاه محدثًـا أزليًّـا وهـو أفلاطـون وشـيعته؛ لكـون الزمـان متناهيًـا عندهـم مـن الماضي.

فالمذاهـب في العـالم ليسـت تتباعـد كل التباعـد حتـى يكفـر بعضهـا ولا يكفـر، فـإن الآراء التـي من شـأنها هذا يجـب أن تكون في الغايـة من التباعد …

… وإن ظاهـر الـشرع إذا تصفـح ظهَـرَ مـن الآيـات الـواردة في الأنبـاء عـن إيجـاد العـالم أن صورتـه محدثة بالحقيقـة، وأن نفس الوجود والزمان مسـتمر مـن الطرفـين — أعنـي غـير منقطـع — وذلـك أن قولـه تعـالى: وَهُـوَ الَّـذِي خَلَـقَ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِـتَّةِ أَيَّـامٍ وَكَانَ عَرْشُـهُ عَلَى الْـمَاءِ يقتضي بظاهره وجـودًا قبـل هـذا الوجـود، وهـو العـرش والمـاء، وزمانًـا قبـل هـذا الزمـان — أعنـي المقـترن بصـورة هذا الوجـود الذي هو عـدد حركة الفلـك. وقوله تعالى: يَـوْمَ تُبَـدَّلُ الْأَرْضُ غَـيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّـمَاوَاتُ يقتـضي أيضًـا وجـودًا ثانيًا بعد هذا الوجـود، وقولـه تعـالى: ثُمَّ اسْـتَوَىٰ إِلَى السَّـمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ يقتـضي بظاهره أن السـماء خُلِقت مـن شيء.

والمتكلمـون ليسـوا في قولهـم أيضًـا في العـالم على ظاهـر الشرع بـل متأوِّلون؛ فإنـه ليـس في الـشرع أن الله كان موجودًا مع العدم المحـض، ولا يوجد هذا فيه نصًّـا أبـدًا، فكيـف يتصور في تأويل المتكلمـين في هذه الآيـات أن الإجماع منعقد عليه …»[5]

5 «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

وقد تناول الغزالي هذه المسألة في تهافت الفلاسفة، فقال إن وجود الزمان قبل وجود العالم غير لازم، «ولو كان الله ولا عيسى مثلًا، ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان».

فأجابه ابن رشد، فقال: «صحيح، إلا أنه يجب أن يكون تأخُّره عنه ليس تأخُّرًا زمانيًّا.»

إلى أن قال: «وهذا كله ليس يبين هاهنا ببرهان، وإنما الذي يتبين هاهنا أن المعاندة غير صحيحة.»

ونرى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة غير برهانية، ولكن فلاسفة الأوروبيين في القرون الوسطى يعيدون هذا القول ويحسبونه ردًّا عليه، كما فعل القديس توما الإكويني[6] في الفصل الذي عقده على مبادئ الخليقة من كتابه مجمل اللاهوت The Summa Theologiea فإنه ذكر قول أرسطو في قِدَم العالم، ثم أشار إلى كلامٍ له في كتاب الجدل، فقال: «والوجه الثالث — أيْ من وجوه الرد على قِدَم العالم — أنه قال صريحًا: إن ثمة مسائل جدلية لا يتأتى حلها بالبرهان كمسألة قِدَم العالم.»

وقد ردَّد ابن رشد نقده لبراهين معارضيه فقال: «إن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معًا، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية؛ فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور.»[7]

وتناول في كتابه «منهاج الأدلة» هذا المبحث من رسالة أبي المعالي الموسومة بالنظامية، حيث يقول أبو المعالي: «… إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون

---

6 أكبر فلاسفة أوروبا في القرون الوسطى، وُلِد على مقربة من نابلي سنة ١٢٢٥، ومات في سنة ١٢٧٤، وكان في المسيحية كالغزالي في الإسلام.

7 «منهاج الأدلة».

عـلى مقابـل مـا هو عليـه حتى يكون مـن الجائز مثـلًا أصغر مما هـو، وأكبر مـما هـو، أو بشـكل آخَـر غـير الذي هـو عليـه، أو عدد أجسـامه غـير العدد الـذي هـو عليـه، أو تكـون حركـة كل متحرك منهـا إلى جهةٍ ضـد الجهة التي يتحـرك إليهـا، حتـى يمكـن في الحجر أن يتحـرك إلى فوق، وفي النار إلى أسـفل ... وإن الجائـز محـدث ولـه محـدث، أي: فاعل صيره بإحـدى الحالتين.»

فأجـاب ابـن رشـد عـلى هـذا بمـا فحـواه أن المصنـوع لحكمـة إنمـا يكـون عـلى الوجـه الـذي يحقِّـق تلك الحكمـة، ولا يكون عبثًـا — تنـزَّهَ الخالق عن العبـث — ثـم قـال: إن «ما يعرض للإنسـان في أول الأمر عنـد النظر في هذه الأشـياء شـبيه بمـا يعـرض لمَـن ينظر في أجـزاء المصنوعـات من غـير أن يكون مـن أهـل تلـك الصنائـع، وذلـك أن الـذي هـذا شـأنه قـد سـبق إلى ظنـه أن كل مـا في تلـك المصنوعـات أو جلهـا ممكـن أن يكـون بخـلاف ما هـو عليه، ويوجـد عـن ذلـك المصنـوع ذلـك الفعـل بعينـه الـذي صنـع مـن أجلـه — أعنـي غايتـه — فـلا يكـون في ذلـك المصنـوع عند هـذا موضع حكمـة، وأما الصانـع والـذي يشـارك الصانـع في شيء مـن علـم ذلـك، فقـد يـرى أن الأمـر بضـد ذلـك، وأنـه ليـس في المصنـوع إلا شيء واجـب ضروري، أو ليكـون بـه المصنـوع أتـم وأفضـل إن لم يكـن ضروريًّـا فيـه، وهـذا هـو معنـى الصناعـة والظاهـرات المخلوقـات شـبيهة في هـذا المعنـى بالمصنوع، فسـبحان الخلَّاق العظيم».[8]

وواضـح مـن مذهـب ابـن رشـد في جميـع كتبه أنـه لا خلاف في خلـق الله للعالَـم، ولكـن الخـلاف في سـبق الزمـان للعالَـم، أو أن الزمان والعالَـم وُجِدا معًـا، وعنـد ابـن رشـد أن العالَـم قديـم؛ لأنـه موجـود بمشـيئة اللـه ولا رادَّ لمشـيئته، وليـس لهـا ابتداء.

وموضـع اللبـس في مذهـب ابـن رشـد أنـه لم يفـرِّق بـين الزمـان والأبديـة، وهـما مختلفان.

---

8 «منهاج الأدلة».

فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال؛ إذ الكائن الأبدي لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان، وليس قبله شيء ولا بعده شيء فيتحرك مما قبله إلى ما بعده.

ومذهب أفلاطون في الزمان أصح من مذهب معارضيه؛ فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية، أنعم الله به على الموجودات؛ لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة الدوام بلا ابتداء ولا انتهاء، وكلام الإمام الغزالي حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضي وجود الزمان بينهما غاية في الدقة؛ فإن هاهنا ذاتين فقط، ولا محل لفرض وجود الزمان بين الوجود الأول والوجود الثاني، وإنما هو — كما قال — من أغاليط الأوهام.

علم الله بالجزئيات

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات، فلم يحفل ابن رشد به كثيراً؛ لأن هذا القول «ليس من قولهم» — أي الفلاسفة — كما قال في آخِر كتاب «تهافت التهافت»، وعرض لهذه المسألة في كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، فقال: «إن أبا حامد — أي الغزالي — قد غلط على الحكماء المشَّائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه — تقدَّس وتعالى — لا يعلم الجزئيات أصلًا، بل يرون أن الله — سبحانه وتعالى — يعلمها بعلم غير مجانِس لعلمنا؛ وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغيِّر بتغيُّره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود ... وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه. وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل

ولا الكليات، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضًا على طبيعة الموجود، والأمر في ذلك بالعكس؛ ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزَّه عن أن يُوصَف بكلِّيٍّ أو بجزئيٍّ، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم ...»[9]

وواقع الأمر أن مذاهب الفلاسفة الإلهيين لم يَرِدْ فيها قَطُّ ما يدعو إلى هذه الشبهة، وأن ابن رشد على الخصوص كان في طليعة القوم تنزيهًا لعلم الله، بل إنه قال في غير موضع من كُتُبه: إن علم البرهان نفسه إنما هو من وحي الله.

خلود النفس

ولتمحيص القول بخلود النفس عند ابن رشد ينبغي الرجوع إلى مذهب أرسطو في النفس والعقل؛ لأنه إذا صح ما قيل من أن توما الإكويني نصر أرسطو، فأصح من ذلك أن ابن رشد حنفه — أي: جعله مسلمًا حنيفًا — واجتهد في تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الإسلامية غاية اجتهاده.

وقد أعان ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس والعقل معًا في معظم معانيها، فالنفس تقرن بالشر والذنب في كلامنا، وقلما تقرن الروح بمثل ذلك، فإذا قيل نفس شريرة على العموم، فمن النادر أن يقال ذلك عن الروح وعن الروحاني؛ لأن الروحانيات أشرف وأصفى من ذاك.

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل في كتاب الأخلاق وفي كتاب النفس، ووضح في كلامه عن العقل أنه ينطبق أيضًا على الروح كما قال في كتاب الأخلاق عن السعادة العليا للإنسان وهي سعادة التأمل، ثم قال: «مثل هذه الحياة ربما كانت أرفع جدًّا مما يستطيعه الإنسان؛ لأنه لا يحيا هذه الحياة باعتباره إنسانًا، بل يحياها بمقدار ما فيه من النفحة الإلهية، والفرق

9 «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

بـين هـذه النفحـة الإلهيـة وبـين تركيبنـا الطبيعـي كالفـرق بـين عمـل ذلـك الجانـب الإلهـي وعمـل الفضائل الأخـرى، وإذا كان العقل إلهيًّـا فالحياة على مثالـه إلهيـة بالنسـبة إلى المعيشـة الإنسـانية. وعلينـا ألَّا نتبـع أولئـك الذيـن ينصحـون لنـا مـا دمنـا بـشرًا أن نشـتغل بهمـوم البـشر، ومـا دمنـا فانـين أن نعمـل عمـل الفانـين، بـل علينا مـا اسـتطعنا أن نعمل عمـل الخالديـن، وأن نحفـز كل عـرق مـن عروقنا حتى نسـمو إلى مرتبـة أرفع ما فينـا — وإنْ قلَّ وصغـر — لأقـدر وأكمل مـن كل شيء عـداه.»[10]

أمـا النفـس عنـد أرسـطو فتـكاد أن تكـون في أكـثر مصطلحاتـه مرادفـة للوظيفة الحيوية؛ ولهذا ينسـب إلى النبات نفسًـا نامية، وإلى الحيوان نفسًـا شـهوانية، ويسـخر مـن فيثاغـوراس الـذي يقول إن نفس الإنسـان قـد تنتقل إلى الحيـوان، ويـرى أن السـؤال عـن العلاقـة بـين النفس والجسـد كالسـؤال عـن العلاقـة بـين الشـمعة وصورتهـا؛ فلـولا صـورة الشـمعة لكانـت شـحمًا ودهنًـا ولم تكـن شـمعة، ولـولا نفـس الإنسـان لـكان الإنسـان لحـمًا وعظامًا وعصبًـا ولم يكـن بالإنسـان.

وعنـده أن النفـس جوهـر بالمعنى الـذي يقابل «الماهية» التـي تميِّز الشيء مـن غيره.

وبعـد أن بسـط القـول في خصائص النفـس في كتابه عنها تكلَّـمَ عن العقل، فقـال: إنـه أعـلى مـن النفـس، وإنه على مـا يبدو لـه «جوهر مسـتقل مودع في النفـس وغير قابـل للفناء».

ثـم قـال: «وليـس لدينـا بعـدُ بينـةٌ في أمـر العقـل والملكـة المدركـة، ويبدو أن العقـل نفـس — أو روح — مختلفـة تمامًـا كاختـلاف مـا هـو بـاقٍ دائـم ومـا هـو زائـل فـانٍ، وهـي وحدهـا صالحـة للوجود بمعـزل عن سـائر القوى النفسـانية، وكل مـا عداهـا من الأجزاء النفسـية فظاهر مما أسـلفناه أنه غير قابـل للوجـود المنفصـل خلافًـا لمـا يقول بـه كثيرون.»

10 «كتاب الأخلاق» لأرسطو.

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص، ولا تنقص بنقص هذا الشخص أو ذاك، فهي مستقلة منزهة عن الفناء الذي يصيب الأشخاص.

أما ابن رشد فنحن نورد كلامه هنا في مواضع مختلفة، ثم نعقب عليه بالخلاصة التي تستفاد منه في جملته.

نقل في كتابه «تهافت التهافت» كلام الغزالي في الرد على القائلين بفناء النفس، فقال: «ما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد، ولا بد في معاندتهم أن تُوضَع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها ... وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد.»

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخَر كما يدركه جمهور الناس: «... تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، كما قال سبحانه: مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ * تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، وقال النبي عليه السلام: «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر بخاطر بشر.» وقال ابن عباس: (ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء).»

وأشار قبل ذلك إلى قول أرسطو إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلة لا لضعف القوة النفسية. ثم قال: «ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسكر والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس، فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش، وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة. فالكلام في أمر النفس غامض جدًّا، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم؛ ولذلك قال سبحانه مجيبًا في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس

هو من أطوارهم في قوله سبحانه: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا، وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم؛ لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق، ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس، وذلك بيِّنٌ من قوله سبحانه: اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا.»

وقد كرَّر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح في كتابه «فصل المقال» وعاب قومًا متفلسفين في زمانه حيث يقول: «شهدنا منهم أقوامًا ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه — أعني لا تقبل تأويلًا — وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببًا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة.»

وقال ابن رشد في كتاب «تهافت التهافت» يرد على الغزالي حيث ينفي أن الواحد لا تأتي منه الكثرة: «إن هاهنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر، كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركَّب من نفس ناطقة ونفس بهيمية.»

وقال في «تهافت التهافت» أيضًا: «الفاعل المطلَق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول، وبهذا استدل أرسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة — أعني من كونه يعقل كل شيء — وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قِبَل أنه يعقل كل شيء.»

أما كثرة العقول المفارقة — أي المجردة في اصطلاح عصرنا — فتعليلها كما قال في هذا الكتاب أنه «يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة

اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع، فإن تبين شيء منه وإلا رجع إلى الوحي ...»

أما الوحي فقد قال فيه: «إن الذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله — تبارك وتعالى — بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال، ويسمى في الشريعة ملكًا.»

وقال كذلك ناقلًا عن الفلاسفة: «معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدًا تشترك فيه، وهي ماهية ذلك النوع، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى؛ ولهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض، أيْ من قبل اتصالها بزيد وعمرو ... قالوا: وإذا تقرَّر هذا من أمر العقل وكان في النفس، وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضًا معنى واحدًا في زيد وعمرو، وهذا الدليل في العقل قوي؛ لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء، وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص، فإن المشاهير من الأشخاص يقولون: ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة، والنظر هو في هذا الموضع.»

قال هذا ناقلًا عن الفلاسفة، وقال إنه موضع نظر؛ لأنه وُوجِهَ بالحجة القوية من قِبَل الغزالي كعادته في قوة البرهان؛ حيث قابل بين اتفاق العقول في الفهم واتفاق الحاسة الواحدة في الرؤية عشرات المرات، فقال: إن وحدة

الرؤية بين الحواس لا تدل على أن العين واحدة في جميع الناس.

وعرض للكلام عن العقل الهيولاني — وهو العقل الذي يرى المتأخرون من أتباع أفلوطين أنه يقبل الصور كما تقبلها الهيولى، وينسبونه إلى الهيولى والمادة الأولى من أجل ذلك — فقال: «إن العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني أصلًا؛ ولذلك يحمد أرسطو أنكساغوراس في وضعه المحرك الأول عقلًا أي صورة بريئة من الهيولى، ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات؛ لأن سبب الانفعال هو الهيولى، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة؛ لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل أشياء محدودة.»

ورد على قول الغزالي إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، فقال: «هذا شيء ما وُجِد لواحد ممَّن تقدَّم فيه قول ... وإن الشرائع كلها اتفقت على وجودٍ أخرويٍّ بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود ... وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال، فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم؛ لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور ... «وكل» مناقض للأنبياء — صلوات الله عليهم — وصادٌّ عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر.»

•••

ويؤخذ مما تقدَّم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلاسفة غير معقب عليه بنفي أو مناقضة؛ أنه كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل

الفنـاء، وأن لهـا سـعادة في المعاد تشـبه سـعادة الفناء في الله التـي يؤمن بها الصوفيـة، أمـا النفـس الحيوانية فهي متعلقة بحياة الإنسـان في هـذه الدنيا، وليسـت هـي محـل العقـل والـروح، ويؤمـن بعـد هـذا بـأن الروح مـن أمر اللـه، فـلا يجـب الخوض في الـكلام عنها بما يخالـف الوحي ويناقـض الأنبياء.

وابـن رشـد يـرى أن العقـل المفـارق — أي المجـرد — لا يفعـل في المـادة ولا ينفعـل بهـا، ولكن هناك عقلًا متوسـطًا بين نفس الإنسـان وبـين العقل الفعَّال هـو واسـطة الاتصـال، ومنـه يتلقـى الإنسـان فهـم المعـاني المجـردة أو الصـور المفارقـة، وهـذا العقل المتوسـط هو الذي يُسـمَّى بالعقل الهيـولاني؛ لأنه قابل للصور مثـل الهيولى.

•••

تلـك هـي المسـائل الكـبرى التـي أثـارت الجـدل في عـصر ابـن رشـد وفيـما تـلاه مـن القـرون الوسـطى، وهـي: مسـألة قِـدَم العـالم، ومسـألة علـم اللـه بالجزئيـات، ومسـألة النفـس وبقائهـا.

وثمـة مسـألتان أخريـان ثـار حولهـما شيء مـن الجـدل، ولكنـه لم يبلغ هذا المبلـغ مـن العنـف وطـول الأمـد، وهـما: مسـألة الصفـات الإلهيـة، ومسـألة الحقيقتين.

وقـد أسـلفنا أن مسـألة الصفـات الإلهيـة لم تكـن مشـكلة عسـيرة في العالم المسـيحي إلى جانـب البحـث في الأقانيـم الثلاثة، أما عند المتكلمـين والمعتزلة وفلاسـفة المسـلمين فقد كانت مثار خلاف شـديد، أكثره فيما نظن راجع إلى أن الصفـة باللغـة اليونانيـة واللغـة اللاتينيـة تفيـد معنى الـشرط أو الخاصة المقومـة للموصـوف، أو الواسـطة التـي يعـرف بها مـا لا يعرف بذاتـه، خلافًا لمعناهـا العـربي الـذي لا يفيد شـيئًا من ذلك.

فليـس مـن العجيـب إذن أن تثير عند أهل التوحيـد ذلك الخلاف لتمحيص معناهـا، وتنزيـه الوحدانيـة عـن مسـألة الصفـات رأيًـا قريبًا مـما قدَّمناه في الـكلام عـلى العلم بالجزئيـات والكليات.

فينبغي على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله، وأن يؤمن كذلك بأنها ليست كصفات الإنسان.

فإن الإنسان له قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة، ولكن القابليات تحتاج إلى مَن يوجدها ومَن يخرجها من القوة إلى الفعل، وهذا إنْ جاز في حق الإنسان فليس مما يجوز في حق الله.

ومن أمثلة كلامه في هذا المبحث قوله: «أما قوله: لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ، فإن معناه لا يفعل فعلًا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله؛ لأنَّ مَن هذا شأنه فيه حاجةٌ إلى ذلك الفعل ... والبارئ سبحانه وتعالى يتنزه عن هذا المعنى، فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل؛ بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل، فإذا فُهِم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان ...»[11]

فلا نكران للصفات، وإنما النكران للمشابَهة بين صفات الإنسان وصفات الله، وإنها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم، ولكنها لا تشترك في المدلولات.

أما مسألة الحقيقتين، فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر، وقد صرَّح ابن رشد بأن «الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن يدركه الشرع فقط ...»[12]

وقد قال ابن رشد في صدر كتابه «فصل المقال»: «إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ... والاعتبار ليس شيئًا أكثر من

---

11 «منهاج الأدلة».

12 «تهافت التهافت».

استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس.»

وقال: إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود، خلافًا لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في «الموجود من حيث هو موجود»، أي: البحث في كُنْه الوجود.

غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية فتلك مَزِيَّة خاصة وسائلها لا تعم جميع الناس، وإنما معرفة العقل هي المعرفة الإنسانية التي تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والماهيات، وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال، وعنده أن البرهان وحي إلهي ولكنه ليس كوحي النبوة؛ إذ كل نبي حكيم، وليس كل حكيم معدودًا من الأنبياء.

•••

ولم يَمْضِ بحث ابن رشد في الحقيقتين صفوًا عفوًا بغير ضجة في القرون الوسطى؛ لأن الباحثين المتمردين تذرعوا به إلى التفرد بمباحث الفلسفة، وإن خالفت النصوص التي يفسرها آباء الكنيسة على حسب المتواتر عندهم، فجاء زمنٌ كان فيه القول بالحقيقتين من المحرمات أو دلائل الزندقة والهرطقة التي تجر على صاحبها لعنة الحرمان.

•••

هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيما بعد الطبيعة وفي طرف من النفسيات، وقد كانت له — كما تقدَّمَ — مشاركات في الرياضة والطبيعيات، وكان يقول إن هذه العلوم مما يُعِين على معرفة الموجد والموجودات. ومن أمثلة كلامه في فضل الرياضة قوله: «... لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه

ذلك، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب، ولو كان أذكى الناس طبعًا إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي، بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفًا أو ستين، لعد هذا القول جنونًا من قائله ...»[13]

وله في المسائل الطبيعية تقريرات نعرض لها فيما سنختاره له من مباحثه الطبية، وكل هذه المعلومات عنده: «حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلًا، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلًا في الإنسان، ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات ...»[14]

●●●

ونحسب أن إنصاف الحكمة الإنسانية القديمة يتقاضانا هنا أن نعقب على الآراء التي عرضناها بكلمة لعلها لازمة لتقويم الفكر الإنساني في العصر الحاضر وفي كل زمن، ولعلها إنصاف لمداركنا قبل أن تكون إنصافًا لمدارك الأقدمين.

فالذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين في العقول المفارقة، عليهم أن يذكروا أننا صنعنا مثل صنعهم، فزعمنا وجود الأثير في الفضاء لنعلل به مسير الشعاع وسريان النور، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير، ولعل سيأتي يوم يبسم فيه الخالفون من فرضنا للأثير كما يبسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقول المفارقة، تفسيرًا للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغبراء.

والذين يبسمون سخريةً من كلام الأقدمين عن سيطرة العقول على الأفلاك،

13 مقدمة «فصل المقال».

14 «تهافت التهافت».

عليهـم أن يصطنعـوا كثـيرًا من الأنـاة والحياء، فإن أقطابًا مـن علماء الرياضة والطبيعـة اليـوم يقـررون أن الموجـودات كلهـا معـادلات رياضيـة في عقـل الخالـق جـل وعـلا؛ لأن عنـاصر المـادة كلهـا تنحـل إلى ذرات، والـذرات كلهـا تنحـل إلى شـعاع، وكل أولئـك ليـس له مـن مادة غير النسـب والأعداد، وهي في بـاب التجريـد أشـد إمعانًـا من العقـول المفارقة التـي تصوَّرَهـا الأقدمون.

ولسـنا نسـتبعد أن يعـود الخالفون يومًا إلى فلاسـفة الأقدمـين ليتخذوا من تفكيرهـم قواعـد لـلإدراك الصحيـح في عـالم الجواهـر والماهيـات، أو في عـالم الحقائـق الأبديـة التـي لا ينقضي البحث فيهـا بانقضاء زمانهـم وانقضاء هذا الزمان.

(٣) أثر الفلسفة الرشدية

اشـتهر أرسـطو بين الأوروبيين في القرون الوسـطى باسـم الفيلسـوف، فإذا ذُكِـر الفيلسـوف بغـير اسـم في كتـاب مـن كُتُـبِ تلـك العصـور فأرسـطو هو المقصود.

واشـتهر ابـن رشـد باسـم الشـارح أو المعقـب Commentator فـإذا قيل: الشـارح أو المعقـب في كلام مـن كلامهـم فابن رشـد دون غيره هـو المقصود.

وقـد عـرَّف ابـن رشـد متعلمـي القـوم بالمعلـم الأول وهـو لا يعـرف اليونانيـة، ولم يكـن شيء مـن كلام أرسـطو قـد تُرجِـم إلى اللاتينيـة أو لغـة مـن اللغـات الأوروبيـة قبـل عـصر ابـن رشـد غـير كتـب المنطـق، ثـم تنبَّـه علماؤهـم إلى ترجمتـه بعـد ذيـوع اسـم ابـن رشـد، فطلـب القديـس تومـا الإكوينـي مـن صديقـه «وليـام مويربـك» Moerbeke أن ينقـل جميـع كتبه فنقلهـا،[15] ولم يظهـر بعـد نقلهـا أن ابـن رشـد قـد أخطـأ في شيء مـن لبـاب الفلسـفة، ولم يحصـوا عليـه غـير هفـوات مـن الغلـط ببعـض الأسـماء لتشـابه نطقهـا، وسـائر شروحـه بعـد ذلـك لا غبـار عليـه مـن جهـة المعنى، وقـد يقـع العـارف باليونانيـة في أخطـاء أكـثر مـن الأخطـاء التـي لوحظـت

---

15 **كتاب كاريه** carré عن الحقيقين والاسميين.

على الفيلسوف القرطبي، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف.

وحسب الرجل شهادة لروحه أن الكتب التي نُقِلت من اليونانية مباشَرَةً لم تُغْنِ عنه، فبعد أن حرم أسقف باريس دراسته في جامعتها، وسماه رأس الضلال في منتصف القرن الثالث عشر، عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها المواثيق ألَّا يعلموا فيها شيئًا لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد، وأصبحت كتبه مادة لا تنفد للدرس والمناقشة في البِيَع[16] والأديرة والجامعات.

وعلى الرغم من تحريم الاشتغال بالدراسات الدنيوية أو العالمية على الرهبان، أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان في رهبنة الدومينيين ورهبنة الفرنسيسيين، وهما توما الإكويني الذي سبقت الإشارة إليه، وروجرز باكون[17] رائد المدرسة التجريبية التي تمَّمَها سميه فرنسيس باكون.[18]

وقد كان من الرهبان مَن يتحدى أوامر رؤسائه ويمضي في دراسة ابن رشد بعد تحريمها، كما فعل سيجر دي برابان (١٢٣٥-١٢٨٢) Siger de Brabant وكان أستاذًا بجامعة باريس، ولم يُقلِع عن دراستها ونشرها إلا مضطرًّا بعد صدور الأمر من روما (سنة ١٢٦٦) بتأييد أسقف باريس في قرار التحريم.

وكانت كتب ابن رشد وشروحه تُترجَم وتُنشَر في الجامعات بأمر ملك من

---

16 البِيَع جمع بِيعَة: المعبد للنصارى واليهود.

17 روجرز باكون (١٢١٤-١٢٩٤) كاهن إنجليزي وُلِد في إلشستر، هو أحد كبار علماء القرون الوسطى، كما أنه أحد ثلاثة يُنسَب إليهم خطأً أنهم مخترعو البارود، والاثنان الآخران هما: ألبير الأكبر وبرتولد شوارتز، والحقيقة أن أسماءهم اقترنت لا باختراع البارود بل بدخوله إلى أوروبا، ولكن لا يُعلَم على وجه التحقيق نصيب كل منهم في ذلك.

18 فرنسيس باكون (١٥٦١-١٦٢٦) فيلسوف شهير وُلِد بلندن ويُعَدُّ بكتابه Novum organumi أحد مؤسسي المدرسة التجريبية؛ فقد جعل البحث العلمي مستقلًّا عن الطريقة المدرسية وعن طريقة السلطات اللاهوتية والدينية.

الملوك المستنيرين في ذلك الزمن، لم يكن يبالي ما يقال عنه في المجامع الدينية، وهو فردريك الثاني ملك صقلية وحامي العلم والأدب في زمانه (١١٩٤-١٢٥٠)، فإنه كلَّف العالم الأيقوسي ميخائيل سكوت بترجمة الشروح وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس كأنها مفروضة على طلبة الجامعات.

ولم يَبْقَ في القرن الثالث عشر وما بعده أوروبي يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثها إلا عرف شيئًا عن ابن رشد وأعجب به أو رَدَّ عليه، ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم.

فذكره دانتي الشاعر في الكوميديا الإلهية، وناقشه في مسألة الروح (١٢٦٥-١٣٢١).

وذكره الناسك سفونرولا Savonarola (١٤٥٢-١٤٩٨) وسماه بالعقل الرباني[19] واستهدف للسخط من جرَّاء الثناء عليه.

وما من مدرسة فلسفية نشأت في أوروبا بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية، سواء بالاطلاع على تلك الثقافة أو بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها، نقضًا واستنكارًا أو تأييدًا وإعجابًا من كلا الطرفين.

فمدرسة الحقيقيين Realists ومدرسة الاسميين Nominalists إنما هما طرفان في موضوع واحد فتح ابن رشد أبوابه، فلم تزل مفتوحة بعده عدة أجيال، ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية، وما يقال عن الوجود الحقيقي في الأشخاص أو في العقول المفارقة.

فالحقيقيون يرون أن النوع هو الوجود الحقيقي الذي يوجد الأشخاص لتمثيله في العالم المحسوس، والاسميون يرون أن وجود النوع إنما هو اسمٌ أو كلمةٌ ما لم يقترن بوجود الأشخاص.

وقد كان اثنان من تلاميذ روجرز باكون — تلميذ الثقافة العربية —

---

19 Splendour Of Moorish Spain. by Joseph Maccabe.

يعالجان هذه المسألة من طرفها، وهما سكوتس Scots (١٢٦٦-١٣٠٨) مؤيد القول بحقيقة النوع، وأكهام Ockham (المتوفى سنة ١٣٤٩) مؤيد القول لحقيقة الشخص أو الفرد ومسخف القائلين بحقيقة النوع، وحسبك من بعد الأثر الذي أعقبته هذه المناقشة أن لوثر كان يفخر فيقول: أستاذي العزيز أكهام.

وقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسهبة حول قدرة الله وعلم الله، أو حول الإرادة والفكرة، لا نظن أنها مرت دون أن تدخل في تفكير المطلعين عليها لحينها والمطلعين على حواشيها وذيولها في العصور الحديثة، ومنهم الفيلسوف الألماني الكبير آرثر شوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) صاحب القول بفلسفة الإرادة والفكرة، وأن الرجوع إلى الفكرة هو غاية السعادة التي يرجوها الإنسان؛ لأن الفرد رهن الزوال، ولا بقاء لغير العقل الذي يترفع عن عالم الواقع أو عالم الإرادة.

ويقول النقاد من الإسرائيليين وغيرهم إن سبنوزا الفيلسوف الإسرائيلي الكبير (١٦٣٢-١٦٧٧) أخذ من موسى بن ميمون معاصر ابن رشد، وإن موسى بن ميمون أخذ من الفلسفة الرشدية، ولا سيما الإلهيات وما بعد الطبيعة، ويقررون أن أثر الفلسفة الرشدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية، وإن اختلفوا في المدى والمقدار.[20]

ولا نظن أن مذهب ليبنتز Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) في الممكنات المجتمعة بعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة لحكمة إلهية، فخلاصة مذهب ليبنتز أن تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل، ولكن تغيير الممكنات التي يتمم بعضها بعضًا ويتعلق بعضها بغرض البعض الآخَر هو المستحيل؛ ولهذا كان يقول عن هذه الدنيا إنها أحسن دنيا ممكنة، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير الممكنات، وإن هذا العالَم

---

20 تراث إسرائيل **Legacy of Israel**

كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير، فإن جواب ابن رشد على هذا القول كما قدَّمناه أن المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن أن تتغير، وإلا كان خلقها على تلك الصورة عبثًا، والعبث مستحيل في حق الله.

وللفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم Hume (١٧١١-١٧٧٦) كلام عن المعجزات وكلام عن الأسباب قريب جدًّا من كلام ابن رشد[21] في براهين المعجزات، ومن كلام الغزالي الذي يرد عليه، ومذهب الغزالي في الأسباب معروف، وهو أن السبب على اصطلاحنا في العصر الحاضر «ظاهرة» تقترن بالشيء وليست هي علة وجوده، وهو مذهب يوافق آراء العلماء المحدثين الذي يقررون أن كلمة العلم هي وصف الظواهر المقترنة، وليس من مهمته أن يصل إلى العلل ولا سيما العلة الأولى.

ولدافيد هيوم غير ما تقدَّم رأي في الشخصية الإنسانية يقارب من بعض الوجوه رأي أرسطو كما جاء في شروح ابن رشد، وكثرت فيه أقوال المؤيدين والمعارضين في القرن الرابع عشر وما بعده إلى أيام هيوم، ومؤدى رأي هيوم هذا في الشخصية الإنسانية أنه يراقب نفسه كثيرًا ويتعمق في المراقبة، فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المنتزعة منها شيئًا يدل على كيان مستقل يُسمَّى النفس أو الذات، ويشبه هذا الرأي أن يكون كرأي أرسطو في الشخصية الإنسانية خلوًّا من العقل الإلهي؛ فإنها عنده جسم له وظائف جسدية أو نفس نامية ونفس شهوانية، ولا حقيقة وراء ذلك إذا استثنينا العقل الذي هو عام غير منقسم ولا منفصل في ذات شخص من الأشخاص.

وأقرب من هيوم إلى عصرنا وليام جيمس إمام مذهب البرجمية (١٨٤٢-١٩١٠) الذي يقول في مبادئ علم النفس:

أعترف بأنني في اللحظة التي أتحول فيها إلى مباحث ما وراء الطبيعة،

21 وكتاب أبرهام ولفسون عن فلسفة سبنوزا. سيأتي كلامه عن المعجزات في فصل المنتخبات.

وأحاول أن أزيد من التعريف، أرى أن القول بضرب من العقل العام Anima Mundi يفكر فينا جميعًا هو رأي مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفوس الفردية المنقسمة تمام الانقسام.

لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الإنسانية وعِلَلها وطباباتها، رجلٌ مثل مايرسون Myerson صاحب كتاب «متحدث عن الإنسان» Speaking of man يدير كتابه هذا الذي صدر سنة ١٩٥٢ على دراسات في الشخصية الفردية وفي العقل والنفس والجسم، يُخَيَّل إليك — لولا مصطلحاتها العصرية — أنها منسوخة من بعض شروح ابن رشد أو المعقبين عليه.

ومن الفلسفات العصرية كفلسفة الوجودية Existentialism ما يكثر فيه الكلام عن الوجود Essence والماهية، وعما يسميه بعضهم وجودًا «صادقًا» Being تمييزًا من مطلق الوجود Existence فيسبق إلى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لأول وهلة أنها بدعة من بدع أوروبا الحديثة، ما هي في الواقع إلا تكرير لمصطلحات قديمة وُضِعت في غير موضعها، وهذا مثال لما جاء منها في كتاب التهافت لابن رشد حيث يقول:

... إن لفظ الوجود يقال على معنيَيْن: أحدهما ما يدل عليه الصادق، مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود؟ ... والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس ...

... وأما هذا الرجل — أي الغزالي — فإنما بنى القول على مذهب ابن سينا، وهو مذهب خطأ؛ وذلك أنه يعتقد أن الآنية — أيْ كون الشيء موجودًا — شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض فيها.

... وإن اسم الموجود يقال على معنيين: أحدهما على الصادق، والآخَر على الذي يقابله العدم، وهذا هو الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة، وهو كالجنس لها ... والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو

كـون الـشيء خـارج النفـس على ما هـو عليه في النفـس، وهذا العلـم يتقدم العلـم بماهيـة الـشيء — أعنـي أنه ليـس يطلب معرفـة ماهية الـشيء حتى يعلـم أنـه موجـود — وأمـا الماهيـة التـي تتقـدم علـم الموجـود في أذهاننـا فليسـت في الحقيقـة ماهيـة، وإنمـا هـي شرح معنـى اسـم من الأسـماء، فإذا علـم أن ذلـك المعنـى موجـود خـارج النفـس علـم أنهـا ماهية وحـد، وبهذا المعنـى قيـل في كتـاب المقـولات: إن كليـات الأشـياء المعقولـة إنمـا صـارت موجـودة بأشـخاصها، وأشـخاصها معقولـة بكلياتهـا. وقيـل في كتـاب النفس: إن القـوة التـي بهـا يـدرك أن الـشيء مشـار إليـه وموجـود غـير القـوة التـي بهـا ماهيـة الـشيء المشـار إليـه، وبهـذا المعنـى قيـل: إن الأشـخاص موجودة في الأعيـان والكليـات في الأذهـان، فـلا فـرق في معنى الصـادق في الموجودات الهيولانيـة والمفارقـة ...

وهـذه المصطلحـات تحتلـف في مدلولهـا كاختـلاف معنـى «الصـادق» من زيـادة «المفهـوم» في الكليـات إلى معنـى الصـادق كـما يريدونـه حديثًـا، ويطلقونـه عـلى الموجـود الـذي يـدرك الماهيـات والكليـات، ولكـن القول في الوجـود والماهيـة، وأن معرفـة الموجـود لا تتوقـف عـلى العلـم بماهيتـه قول مـن أقـدم مـا كُتِـب في معـاني هـذه المصطلحـات.

ولا نعنـي أن هـذه الآراء جميعًـا وليـدة الاطـلاع عـلى شروح ابـن رشـد بنصوصهـا أو ترجماتهـا، ولكننـا نعنـي أن الفيلسـوف الجديـر باسـم الفيلسـوف في العـصر الحديـث لا يخلـو أن يكـون قـد اطلـع عـلى مذاهـب القـرون الوسـطى، أو عـلى التعقيبات التـي أوحتها إلى الخالفـين وابتعثتها في عقـول المفكريـن، وليـس في العـصر الحاضر مَن اشـتغل بالفلسـفة ولم يطَّلِع عـلى أطـوار المذاهب الفلسـفية وسـوابق الآراء حـول أصول المسـائل الكبرى فيـما وراء الطبيعـة، ويكفـي أن يكـون قـد اطَّلَـع عـلى خلاصة هـذه الأطوار لتنعقـد الرابطـة بينـه وبـين السـلف الـذي لا فـكاك منـه، ولا سـيما السـلف الـذي وضـع الأسـاس ثـم تعاقبـت بعـده أدوار البنـاء.

وذلك هو المقصود ببُعْد الأثر الذي أحدثته شروح ابن رشد في زمانها وبعد زمانها، ولا نخال فيلسوفًا أو شارحًا كان لكلامه من الشيوع والتأثير ما كان لهذا الشارح العظيم.

إنها لعبرة ليس لها مكان أحق من مكان الكلام على تاريخ فيلسوف حكيم .

لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الإنسان، بل من عادات المشتغلين بالحكمة من الناس، لما صودر بعد ابن رشد كتاب واحد، ولا آمَن أحد بجدوى المصادرة في تفنيد الآراء.

فقد رُزِق ابن رشد أنصارًا ومعجبين من أصحاب الأديان الثلاثة لم يُرزَق مثلهم فيلسوف قبله ولا بعده، وهو هو الذي كان له مصادرون ومضطهدون من أتباع كل دين وخدام كل سلطان، ولو أن المصادرين عملوا قصدًا وعمدًا على نشر آرائه وشروحه لفاتهم بعض النجاح وأخطأهم بعض التدبير.

(٤) قوة الأثر

رُزِق ابن رشد حظًّا آخَر غير بُعْد الأثر واتساع مداه، وهو قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه.

فربما كان بُعْد الأثر واتساع مداه مسألة مسافات وأبعاد، ولكن قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء آخَر يقاس بدوافع الحياة والحركة النفسية ولا يقاس بالسنين والأمكنة.

وهو شيء في آفاق النفوس والعقول، وليس في آفاق الفضاء أو صفحات الأوراق. وقد رُزِق ابن رشد من هذا الحظ النادر أوفى نصيب، فما ظهرت فلسفته في مكان إلا انتصب فيه ميدان كفاح، وكان الكفاح عنيفًا والاستبسال فيه من الجانبين على غايته في مجال الرأي والعقيدة.

فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيمين في قوة المساجلة التي دارت بين ابن رشد والغزالي ومضاء سلاحها ونفاذ حججها وبراهينها، ثم تمت هذه المساجلة

بـرد الإمـام ابـن تيميـة (٦٦١-٧٢٨هـ/١٢٦٣-١٣٢٨م) الـذي ناقـش فيـه براهين «مناهـج الأدلـة»، ووضـع لعلـم المنطق الإسـلامي كتـاب الرد عـلى المنطقيين أو الرد في الحقيقة على العلوم الحديثة في زمانه، ومنها حسـاب الكواكب والنجوم.

ودامـت هـذه المعركـة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسـفة إلى القرن التاسـع للهجـرة والقـرن الخامـس عـشر للميـلاد، فعَهِـدَ السـلطان محمـد الفاتـح العثـماني إلى عالِـم زمانـه خوجـه زاده (المتـوفى سـنة ٨٩٣ للهجـرة) بالموازنـة بـين كتـاب «تهافـت الفلاسـفة» للغـزالي وكتـاب «تهافـت التهافـت» لابـن رشـد، فوضـع في ذلـك كتابـه المشـهور، وهـو مطبـوع بالقاهـرة مـع الكتابين في مجلـد واحـد.

أمـا في أوروبا فلم تنقطع المناقشـة في الفلسـفة الرشـدية مـن القرن الثالث عـشر إلى القـرن السـادس عـشر، ثـم كان لها اسـتئناف في القرن التاسـع عشر عـلى يـد المؤرخ الباحث إرنسـت رينـان (١٨٢٣-١٨٩٢) صاحـب كتاب حياة المسـيح وكتـاب ابن رشـد والرشـدية وغيرهما مـن كتب البحـث والتاريخ.

وشـملت المعركة معسـكر اللاهوت المسيحي ومعسـكر اللاهوت الإسرائيلي في وقت واحد.

فعـلى الرغـم مـن تحريـم المجمـع الكنسي لهـذه المباحـث في أوائـل القرن السـادس عـشر (١٥١٢) ظلـت المعركـة محتدمـة طـوال ذلك القـرن، ولم تزل كذلـك حتـى اختُتِمـت بالمسـاجلة الكبرى بين المتفلسـفَيْن الإيطاليَيْن أشـليني Achillini وبومبوناتـسي Pomponatzzi ولـولا نشـأة المباحـث العلميـة الحديثـة وانـصراف العقـول إليهـا بعـد القـرن السـابع عـشر لما انقطـع ذلك السجال.

وتتابعـت في العـالم الإسرائيـلي مسـاجلات كهـذه أو أشـد منهـا عنفًـا، كان المعارضـون فيهـا لابن رشـد يسـتندون إلى كتـاب الغزالي «تهافت الفلاسـفة» في الـرد عليه.

●●●

ونحسب أن سر هـذه القـوة في معـارك الفلسـفة الرشـدية أنهـا اشـتملت عـلى مباحـث ترتبـط بالعقائـد الدينيـة، وأنهـا ظهـرت عنـد نهايـة عـصر التقليـد وبدايـة عـصر الاجتهـاد، فكان لها شـأنها عند الأحبـار والعلماء، وبين المقلديـن والمجتهديـن.

وقـد شـاءت لهـذه الفلسـفة «قوتهـا الحيويـة» أن تعـاود الظهـور بيننـا في الـشرق العـربي، وفي أوائـل القـرن العشريـن، فـدارت حولها مسـاجلة طويلة بـين الأسـتاذ الإمام محمد عبـده والأديب الألمعي فرح أنطـون صاحب مجلة الجامعـة، وكانـت هـذه المسـاجلة في حينهـا حديـث المحافظـين والمجدديـن بـين أبنـاء البـلاد العربيـة والإسـلامية من مراكـش إلى التخـوم الهندية.

ولعـل هـذه المسـاجلة تهدينا إلى أسـباب اتسـاع الخلـف وانفراج مسـافته بـين المتناقشـين في هـذه المسـائل وأشـباهها؛ فـإن اتسـاع الخلـف بينهـم إنما يـأتي عـلى الأغلـب الأعـم من اختـلاف المراجـع التي يعتمـدون عليهـا، وهذا الـذي حـدث في مناقشـة الأسـتاذ الإمـام والأسـتاذ فـرح أنطـون، فلـم يكـن أحدهـما يعتمـد على مراجع الآخَر في مسـألة من مسـائل الفلسـفة الرشـدية أو الفلسـفة الإسـلامية عـلى التعميم.

قـال الأسـتاذ الإمـام: «وأمـا العقـل الأول فليـس كـما تقـول الجامعـة؛ فـإن العقـل الأول جوهـر مجـرد عـن المـادة، وهـو أول صـادر عن الواجـب، وقد صـدر عنـه الفلـك التاسـع المسـمى عندهـم بالفلـك الأطلـس، ونفـس ذلـك الفلـك تدبـر حركاتـه الجزئيـة، وعقـل آخَـر هـو العقـل الثـاني، وعـن هـذا العقـل الثـاني صـدر الفلك الثامن المسـمى عندهـم بالعقل الفعَّـال أو العقل الفيَّـاض، وعـن هذا العقـل صدرت المـادة العنصرية، وإليه يرجـع ما يحدث في عالمهـا.»

وهذا كله صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام في المشرق على الجملة، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرةً، ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيـين، ويقـول مـن كتـاب «تهافـت التهافت» في مسـألة تعـدد العقول:

«ولسنا نجد لأرسطو ولا لمَن شهر من قدماء المشَّائين هذا القول الذي نُسِب إليهم إلا لفرفريوس الصوري[22] صاحب مدخل علم المنطق، والرجل لم يكن من حذَّاقهم.»

أما الأستاذ فرح أنطون فكان جل اعتماده على تخريجات رينان، ولم يتوسع في الاطلاع على كتاب التهافت وغيره توسُّع استقصاء، وقد صرح بذلك حيث قال: «... لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم ... فأخذنا كتابًا للمستر مولر، عنوانه: فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية، وكتابًا آخر عنوانه: ابن رشد وفلسفته، وهو للفيلسوف رينان المشهور.»

فقد كانت المصادر إذن مختلفة، وكان أكثرها مرويًّا عن صاحبه مأخوذًا من خلاصة كلامه، ولو توحَّدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة ولا في غيرها شقة الخلاف.

ولتمام الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المساجلات، نرجع إلى عهد هذه المساجلة الأخيرة — وهي كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين — فإنها بدأت في أوائل القرن العشرين (سنة ١٩٠٢)، أيْ على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد، وفي إبَّان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث.

(٥) خاتمة

إلى هنا تنتهي الصورة التي أردنا أن نبرزها للشارح الكبير، ونرجو أن نكون قد أبرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد في شتى مشاركاته، وهي الفلسفة والطب والفقه، وما يتخللها من معارف موزعة كالعلم الطبيعي وما إليه في زمانه.

---

22 فيلسوف من مدرسة أفلوطين، وُلِد سنة ٢٣٢، وتوفي سنة ٣٠٤ للميلاد، وكتابه في مدخل المنطق هو الذي ترجمه بوثيوس (٤٧٠-٥٢٥ ميلادية)، ونقل به منطق أرسطو إلى أوروبا.

وهـذه الصـورة صحيحـة فيـما نرجـو إذا كانـت قد صـورت عقل ابن رشـد في أحسـن عملـه، وهـو عقـل قـد امتـاز بصـدق الفهـم وجـودة الاسـتيعاب والأمانـة في التعلـم والتعليـم.

لقـد كان مـن تمـام فهمـه أنـه شـغله بما يحسـنه ويسـمو بـه عـلى نظرائه؛ فـلا جـرم كان شـغله الأكـبر بالـشرح والتحصيـل، ولم يشـغل نفسـه كثـيراً بالابتـداع والابتـكار.

وقـد كان لفيلسـوفنا عقـل يغلـب عليـه المنطـق والبحـث العلمـي، ويقـل فيـه نصيـب النظـر الصـوفي الذي تروعـه رهبة المجهـول، كأنه يشـعر به عن كثـب ويشـعر به على الـدوام.

وهـذه خصلـة تظهـر لنـا في كثـير مـن المناقشـات بينـه وبـين الغـزالي؛ فإن ابـن رشـد لا يقصر عن الغـزالي في شيء من الاحتـمالات المنطقية والتقديرات العقليـة، ولكـن الغـزالي الصوفي يحس شـيئًا وراء ذلك ويضعـه في ميزانه عند تفكـيره، وإن لم يحـصره بالدقـة التـي تحـصر بهـا جميـع المعقـولات مـما لا يحيطـه الغيـب ولا يظلل عليـه الخفاء.

ولـولا هـذه الخصلـة في عقـل ابـن رشـد لما خطـر لـه — كما قـال في صدر شروحـه عـلى كتـاب مـا بعـد الطبيعـة — أن أرسـطو «يظـن» أنـه قـد أدرك الحقيقـة كلهـا في هـذا الجانـب من بحثـه، ولكنه كان صاحـب عقل منطقي علمـي يقـف عنـد حدود مـا يعرف، ومن أمانتـه لما يعرف أنه تـرك التصوف لذويـه، ولم يجعلـه عرفانًـا ميـسرًا لكلِّ مَـن يدعيه.

عقل الشارح الفاهم الأمين غير مدافع.

ذلـك مكانـه في تاريـخ الفكـر الإنسـاني، وقـد بلـغ بـه قصـارى أثـره، وغاية قـدره، وإنـه لأثـر كبـير وقـدر عظيم.

الفصل الرابع: منتخبات من آثار ابن رشد

تشتمل المنتخبات من آثار ابن رشد في الصفحات التالية على مقتبسات من كتاباته في الموضوعات التي كانت له فيها مشاركة كبيرة، وهي الفلسفة والطب والشريعة.

ونتحرى في هذه المقتبسات أن تكون نماذج لطرائقه المختلفة في الكتابة؛ وهي التأليف والتفسير والتلخيص، ونبقي في عباراته على الأخطاء اللغوية وهي قليلة.

ولابن رشد في موضوع الفلسفة والحكمة الإلهية مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات، اقتبسنا نموذجًا لكلٍّ منها في الصفحات التالية.

كما اقتبسنا نموذجًا للتلخيص والتفسير في موضوع الطب، وقد كانت ملخصاته في هذا الموضوع «تأليفات ملخَّصة» أو «ملخَّصات مؤلَّفة»؛ لأنها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معزَّزة بتجاربه، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص.

أما الشريعة؛ فالمقصود بما اقتبسنا دلالته على إحاطة الفيلسوف بمذاهبها المتعددة، فليست حكمته الإلهية حكمة رجل خلوٍّ من العلم بفقه الدين وأصول الشريعة، بل هي حكمة عالِم ديني عريق في هذه المعرفة، سبقه إلى تحصيلها أبوه وجده، وكان كلٌّ منهم عَلَمًا في الفقه والقضاء.

وألزم ما يلزم الاطلاع عليه بين يدي فلسفة ابن رشد هو منهاجه في الاستدلال والتأويل، وفي التوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة، ويبين منهاجه هذا مما اقتبسناه من كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وكتابه: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وهما رسالتان صغيرتان مطبوعتان بالقاهرة.

ويُلاحَظ أن التأويل عنده من واجب الحكيم أو من حقه، على شريطة العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة، وذلك واضح من هذه السطور:

(١) ابن رشد الفيلسوف

حدود التأويل

إذا كان هذا هكذا، فإن أدَّى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي.

وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافِقًا لما أدَّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هناك، وإن كان مخالِفًا طلب هناك تأويله.

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلَّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية؛ فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان؟

فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَن زاول هذا المعنى وجرَّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالِف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا

اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمَل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤوَّل منها وغير المؤوَّل.

فالأشعريون مثلًا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فِطَر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها، فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ إلى قوله: وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.[1]

إلى أن يقول:

هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل مَن يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء، وأنه إنما يقصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط، وإذا تقرَّر هذا فقد ظهر لك في قولنا إن هاهنا ظاهرًا في الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كُفْر، وإنْ كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وهاهنا أيضًا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كُفْر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كُفْر في حقهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول؛ ولذلك قال — عليه الصلاة والسلام — في السوداء إذ أخبرته

1 هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

أن الله في السماء: أعتِقْها فإنها مؤمنة. إذ كانت ليست من أهل البرهان.

ثم قال:

الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلًا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة — أعني صناعة الحكمة — وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلًا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمَن هو من غير أهلها — وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة — أفضى ذلك بالمصرِّح والمصرَّح له إلى الكُفْر، والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر عند مَن هو من أهل الظاهر وإثبات المؤول، فإذا أبطل الظاهر عند مَن هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إنْ كان في أصول الشريعة.

فالتأويلان ليس ينبغي أن يُصرَّح بها للجمهور، ولا يثبت في الكتب الخطابية والجدلية.

التصوف

ورأيه في المعرفة التي يمكن أن تُدرَك بالتصوف بَيِّن في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» حيث يقول:

أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقًا نظرية — أعني مركبة من مقدمات وأقيسة — وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة

على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى: وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ ومثل قوله تعالى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ومثل قوله تعالى: إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا إلى أشباه لذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى. ونحن نقول: إن هذه الطريقة — وإن سلمنا وجودها — فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا.

والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر.

نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطًا في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطًا في ذلك، لا أنَّ إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له.

ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثًّا على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم.

البرهان العقلي على وجود الله

ثم انتقل من الكلام على طريقة المتصوفة إلى طريقة المعتزلة، فقال:

أما المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية.

... وإذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت — أيْ أدلة وجود الباري — تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنُسَمِّ هذه دليل العناية.

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، وَلْنَسَمِّ هذه دليل الاختراع.

فأما الطريقة الأولى فتُبنَى على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي

هاهنا موافِقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافَقة هي ضرورة من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافَقة بالاتفاق.

... فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبيَّنَ أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ... وطريقة الجمهور. وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرَك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يُدرَك من هذه الأشياء بالحس ما يُدرَك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة.

وإذا كان هذا هكذا، فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب.

والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قِبَل الكثرة فقط، بل ومن قِبَل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه؛ فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها ...

المعجزة

أشرنا في الكلام على أثر الفلسفة الرشدية إلى المشابهة بين رأي دافيد هيوم في المعجزة ورأي ابن رشد، وخلاصة رأي دافيد هيوم أن طريقة المعجزة غير طريقة البرهان، وأن الحاسب إذا عرف — مثلًا — أن مجموعَ اثنين واثنين أربعةٌ لا تختلف حسبته؛ لأنه يشهد بعد ذلك خارقة من الخوارق، وأن الجاهل قد يرى الحيلة فتلتبس عليه بالمعجزة.

وإذا قوبل بين هذا الرأي وبين رأي ابن رشد فيما يلي، بدا أن المشابَهَة بينهما

أكبر من مشابَهَة المصادفة والاتفاق. وقد نُقِلت فلسفة ابن رشد والمناقشات فيها إلى اللغة اللاتينية، فليس من البعيد أن يكون دافيد هيوم قد اطَّلَع على شيء منها في الترجمات اللاتينية، ويتعزز هذا الظن إذا أضفنا إلى الكلام في المعجزة كلامه في الأسباب، وقد كان الكلام في الأسباب موضع مناقشة بين ابن رشد والغزالي، تُرجِمت كلها إلى اللاتينية.

أما رأي ابن رشد في المعجزة فخلاصته:

(١) أن وسيلة العارف إلى الإيمان بصدق النبي هي معرفة الحق في دعوته، وليست هي رؤية الخوارق.

(٢) أن المعجزة ممكنة؛ لأن قدرة الله على عمل يعجز عنه الإنسان أمر لا ينكره مؤمن بالله.

(٣) أن المعجزة مقنعة على اعتبار أن المشاهِد لها يرى أنها عمل لا يقدر عليه غير الإله، فلا بد له إذن من الإيمان بالله قبل الإيمان بالإعجاز.

(٤) أن الإسلام لم تكن من حجته المعجزات، بل كانت معجزته آيات القرآن الكريم، وفيه يقول تعالى: وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ.

وهذا هو نص كلامه من كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة»:

... ذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادَّعَى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك، وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته: إن مَن رأيتم عليه علامةَ كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي. أو بأن يعرف من عادة الملك ألَّا تظهر تلك العلامات إلا على رسله. وإذا كان هذا هكذا فلقائلٍ أن يقول: من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل؟ فإنه لا يخلو أن يدرك ذلك بالشرع أو بالعقل، ومحال أن يدرك هذا بالشرع؛ لأن الشرع لم يثبت بعدُ، والعقل أيضًا ليس ممكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدي سواهم.

وذلـك أن ثبـوت الرسـالة ينبنـي عـلى مقدمتـين: إحداهما أن هـذا المدعي الرسـالة ظهـرت عـلى يديـه المعجـزة، والثانيـة أن كل مـا ظهـرت عـلى يديـه معجـزة فهـو نبـي، فيتولـد مـن ذلـك بالـضرورة أن هـذا نبي.

فأمـا المقدمـة القائلـة: إن هـذا المدعي الرسـالةَ ظهـرت عليه معجـزةٌ، فلنا أن نقـول: إن هـذه المقدمـة تُؤخَـذ مـن الحـس، بعـد أن نسـلِّم أن هاهنـا أفعـالًا تظهـر عـلى أيـدي المخلوقـين نقطـع قطعًـا أنهـا ليسـت تسـتفاد لا بصناعـة غريبـة مـن الصانـع، ولا بخاصـة مـن الخـواص، وأن مـا يظهـر مـن ذلـك ليـس تخيلًا.

وأمـا المقدمـة القائلـة إن كل مَـن ظهـرت عـلى يديـه المعجـزة فهو رسـول؛ فإنمـا تصـح بعـد الاعـتراف بوجود الرسـل، وبعد الاعـتراف بأنهـا لم تظهر قَطُّ إلا عـلى مَـن صحَّتْ رسـالته.

وإنمـا قلنـا إن هـذه المقدمـة لا تصـح إلا ممَّـن يعـترف بوجـود الرسـالة ووجـود المعجـزة؛ لأن هـذا طبيعـة القـول الخـبري، أعنـي أن الـذي تبرهـن عنـده مثـلًا أن العالَـم محـدَث فـلا بـد أن يكون عنـده معلومات بنفسـه أن العالَـم موجـود، وأن المحـدَث موجـود.

إلى أن يقول:

... فمـن هـذه الأشـياء يـرى أن المتكلمـين ذهـب عليهـم هـذا المعنى من وجـه دلالـة المعجـز ... وليـس في قـوة العقـل العجيـب الخـارق للعوائـد الـذي يـرى الجميـع أنـه إلهي أن يدل عـلى وجود الرسـالة دلالـة قاطعة، إلا مـن جهـة مـا يعتقـد أن مَـن ظهـرت عليـه أمثال هـذه الأشـياء فهـو فاضل، والفاضـل لا يكـذب، بـل إنمـا يـدل عـلى أن هـذا رسـول إذا سـلَّم أن الرسـالة أمـر موجـود، وأنـه ليس يظهـر هذا الخارق عـلى يدَيْ أحد مـن الفاضلين إلا عـلى يـد رسـول. وإنمـا كان المعجـز ليس يـدل على الرسـالة؛ لأنه ليـس يدرك العقـل ارتباطًـا بينهـما إلا أن يعـترف أن المعجـز فعـل مـن أفعـال الرسـالة؛ كالإبـراء الـذي هـو فعـل من أفعـال الطـب، فإنه مَن ظهـر منه فعـل الإبراء دلَّ عـلى وجـود الطـب وأن ذلـك طبيب.

وأنـت تتبـيَّن مـن حال الشـارع ﷺ أنه لم يَـدْعُ أحدًا من النـاس ولا أمة من الأمـم إلى الإيمـان برسـالته وبمـا جـاء بـه بأن قـدم على يـدي دعـواه خارقًا من خـوارق الأفعـال، مثـل قلـب عـين مـن الأعيـان إلى عـين أخـرى، ومـا ظهر على يديـه ﷺ مـن الكرامـات الخـوارق فإنمـا ظهـرت في أثنـاء أحواله مـن غير أن يتحـدى بهـا، وقـد يدلـك عـلى هـذا قولـه تعـالى: وَقَالُـوا لَـنْ نُؤْمِـنَ لَـكَ حَتَّىٰ تَفْجُـرَ لَنَـا مِـنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًـا إلى قولـه: قُـلْ سُـبْحَانَ رَبِّي هَـلْ كُنْـتُ إِلَّا بَـشَرًا رَّسُـولًا وقولـه تعـالى: وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِـلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَـا الْأَوَّلُونَ، وأما الـذي دعـا بـه النـاس وتحداهـم به هـو الكتاب العزيـز، فقال تعـالى: قُـلْ لَئِنِ اجْتَمَعَـتِ الْإِنـسُ وَالْجِـنُّ عَـلَىٰ أَن يَأْتُـوا بِمِثْـلِ هَـذَا الْقُـرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِـهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُـمْ لِبَعْـضٍ ظَهِـيرًا، وقـال: فَأْتُوا بِعَشْرِ سُـوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَـاتٍ، وإذا كان الأمـر هكـذا فخارقـه ﷺ الـذي تحـدَّى بـه النـاس وجعلـه دليلًا عـلى صدقه فيـما ادَّعَـى من رسـالته هـو الكتـاب العزيز.

ثم يقول:

... قـال — عليـه السـلام — منبهًـا عـلى هـذا المعنى الـذي خصَّـه الله به: مـا مـن نبـي مـن الأنبيـاء إلا وقـد أُوتِيَ مـن الآيات ما عـلى مثله آمَـنَ جميع البـشر، وإنمـا كان الـذي أوتيتـه وحيًا، وإني لأرجـو أن أكون أكثرهـم تبعًا يوم القيامـة. وإذ كان هـذا كلـه كـما وصفنـا؛ فقد تبـيَّنَ لك أن دلالـة القرآن على نبوتـه ﷺ ليسـت هـي مثـل دلالة انقـلاب العصا حية على نبـوة موسى — عليـه السـلام — ولا إحيـاء المـوتى عـلى نبـوة عيـسى ... فإن تلـك وإن كانت أفعـالًا لا تظهـر إلا عـلى أيـدي الأنبياء، وهـي مقنعة عند الجمهور، فليسـت تـدل دلالـة قطعيـة إذا انفـردت؛ إذ كانـت ليسـت فعـلًا مـن أفعـال الصفـة التـي بهـا سُـمِّي النبـي نبيًّـا، وأمـا القـرآن فدلالتـه عـلى هـذه الصفـة هـي مثـل دلالـة الإبـراء عـلى الطـب، ومثـال ذلـك لـو أن شـخصين ادَّعَيَـا الطب، فقـال أحدهـما: الدليـل أني أسـير عـلى المـاء. وقـال الآخَـر: الدليـل أني أُبْـرِئ المـرضى. فمـشى ذلـك عـلى المـاء وأبـرأ هـذا المـرضى، لـكان تصديقنـا بوجود الطـب للـذي أبـرأ المـرضى ببرهـان، وتصديقنـا بوجـود الطـب للـذي مـشى

على الماء مقنعًا من طريق الأولى والأحرى، ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك أن مَن قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر فهو أولى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر.

وقد ختم الفيلسوف كلامه عن المعجزة بالتفرقة بين إقناع الخارقة وإقناع البرهان، وكرَّر هذا المعنى في رده على الإمام الغزالي؛ حيث يقول:

وَلْيعرف أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخَر قد نبَّه عليه أبو حامد في غير ما موضع، وهو الصادر عن الصفة التي بها سُمِّيَ النبي نبيًّا، الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق ...

ما بعد الطبيعة

كتاب ما بعد الطبيعة أهم كُتُب أرسطو التي اختارها ابن رشد للشرح والتفسير، تدل إشاراته إلى الكتب السابقة على أن المعلم الأول قد درس موضوعه بعد نضجه وتكرار النظر فيه، فضلًا عن اسم الكتاب الذي يفيد أنه مكتوب بعد الفراغ من كتاب الطبيعيات.

والترجمة التي شرحها ابن رشد وفسَّرها دقيقة في جوهرها تكاد أن تكون حرفية عند المقارَنة بينها وبين التراجم المنقولة عن اليونانية، وأكثر ما يُلاحَظ عليها أنها لا تلتفت إلى الطرائف اللفظية التي هي أشبه بالحلية منها بصميم المعنى، ومثال ذلك في الفقرة التي ننقلها بعدُ أن أرسطو يقصد بالباب أن كل إنسان يستطيع أن يصل إليه، ولكن ليس كل إنسان قادرًا على أن يصيب منه هدفًا بعينه، وهذا هو نص العبارة باللغة الإنجليزية:[2]

Since the truth seems to be like the proverbial door which no but the fact in this respect it must be easy, one can fail to hit,

2 طبعة أكسفورد بإشراف روس Ross .

that we have a whole truthandnot the particular part we aim .at shows the difficulty of it

وتؤخـذ عـلى الترجمـة أيضًـا عَسْـلَطَة لا ضرورة لها، ومن أمثلتهـا في العبارة المتقدمـة قـول المترجـم: «... إن كان أدرك شـيئًا منـه فإنمـا أدرك يسـيرًا، فإذا جمـع مـا أدرك منـه مـن جميـع مَـن أدرك مـا أدرك منـه كان للمجتمـع من ذلـك مقـدار ذو قـدر، فيجـب أن يكـون سـهلًا من هـذه الجهة ...»

ومحصـل ذلـك أننـا لـو أخذنا مـن كل مَن أدرك يسـيرًا من الحق مـا أدركه، اجتمـع مـن ذلك قدر ليس باليسـير.

ونحـن مختـارون فيـما يلي أول عبارة مـن الكتاب فسَّرها ابن رشـد للدلالة عـلى طريقتـه في التفسـير، وهـي طريقـة تجمـع بـين تفسـير اللفظ وتفسـير المعنـى، وتفسـير الفكـرة الفلسـفية التـي ينطـوي عليهـا ذلك المعنـى، ولكنه لم يسـلم مـن بعـض العيـوب التي ألمعنـا إليها.

افتُتِحت ترجمة إسحاق[3] بالعبارة التالية:

إن النظـر في الحـق صعـب مـن جهـة، سـهل مـن جهـة، والدليـل عـلى ذلـك أنـه لم يقـدر أحـد مـن النـاس عـلى البلـوغ فيـه بقـدر ما يسـتحق، ولا ذهـب عـلى النـاس كلهـم، لكـن واحـد واحـد مـن النـاس تكلـم في الطبيعة، وواحـد واحـد منهـم إمـا أن يكـون لم يـدرك مـن الحـق شـيئًا، وإمـا أن كان أدرك شـيئًا منـه فقـد أدرك يسـيرًا، فـإذا جمـع مـا أدرك منـه مـن جميع مَن أدرك مـا أدرك منـه، كان للمجتمـع مـن ذلـك مقـدار قـدر، فيجـب أن يكون سـهلًا مـن هـذه الجهـة، وهـي الجهـة التـي مـن عادتنـا أن نتمثل فيهـا بأن نقـول: إنـه ليـس أحـد يذهـب عليـه موضـع البـاب مـن الـدار، ويـدل عـلى صعوبتـه أنـه لم يمكـن أن يـدرك بـأسره ولا جـزء عظيـم منـه، وإذا كانـت الصعوبـة مـن جهتـين فخليـق أن يكـون إنمـا اسـتصعب لا مـن جهـة الأمـور بأعيانهـا، لكـن سـبب اسـتصعابها إنمـا هـو منـا؛ وذلـك أن حـال العقـل في

3 تُنسَب الترجمة إلى إسحاق بن حنين (٨٣٠-٩١١).

النفس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان — يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس.

وقد فسَّر ابن رشد هذه العبارة، فقال:

لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق بإطلاق، أخذ يعرف حال السبيل الموصلة إليه في الصعوبة والسهولة؛ إذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع أن هاهنا سبيلًا تفضي بنا إلى الحق، وأن إدراك الحق ليس بممتنع علينا في أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أنا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمَن زاول علوم اليقين.

ومن الدليل أيضًا على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعًا لكان الشوق باطلًا، ومن المعترَف به أنه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل.

فلما كان من المعترَف به — وبخاصة عند مَن وصل إلى هذا العلم — أن لنا سبيلًا إلى معرفة الحق، أخذ يعرف حال هذه السبيل في الوعورة والسهولة، فقال: إن النظر في الحق صعب من جهة، سهل من جهة.

ثم أخذ يحتج لوجود هاتين الصفتين في هذه السبيل، فقال: «والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم، والدليل: أما على صعوبته؛ فإنه لم يلف واحد من الناس وصل منه — دون مشاركة غيره له في الفحص — إلى القدر الواجب في ذلك، وأما على سهولته فالدليل عليها أنه لم يذهب على الناس كلهم؛ لأنه — ولو وجدنا كل مَن بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شيء له قدر من ذلك — لكنا نرى أنه عسر ولم نقض بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج إلى الوقوف فيه على الحق، فكان قصر الزمان الذي وقف فيه على الحق، إما كله وإما ذو قدر منه، يؤذن بسهولته.»

ولما ذكر هذا من أحوال الناس أخذ يذكر عن حال الناس في ذلك الزمن

الـذي وصـل إليـه خـبره، فقال: «لكـن واحد واحـد تكلم في الطبيعـة، وواحد واحـد منهـم إمـا أن يكـون لم يـدرك من الحق شـيئًا، وإما إن كان أدرك شـيئًا منـه فإنمـا أدرك اليسـير، فـإذا أدرك مـا جمـع منـه مـن جميـع مَـن أدرك مـا أدرك منـه كان للمجتمـع مـن ذلـك مقـدار ذو قدر.»

يريـد: وإنمـا قلنـا هـذا الـذي قلنـا في نحـو إدراك الحـق؛ لأننـا لمـا تصفحنـا حـال مَـن كان قبلنـا في العلـوم ممَّـن وصلنـا خبرهـم وجدناهم أحـد رجلين: إمـا رجـل لم يـدرك مـن الحـق شـيئًا، وإمـا رجـل أدرك منه شـيئًا يسـيرًا، ولما أخـبر بهـذا قـال: «فقـد يجـب أن يكون سـهلًا من هـذه الجهة، وهـي الجهة التـي مـن عادتنـا أن نتمثـل فيهـا بـأن نقـول: إنـه ليـس أحـد يذهـب عليـه موضـع البـاب من الـدار.»

يريـد: وإذا تقـرَّر أنـه سـهل مـن جهـة وصعـب مـن جهـة، فقـد يجـب أن يكـون سـهلًا من هـذه الجهة، وهي أنه في كل جنس مـن أجناس الموجودات أشـياء تتنـزل منهـا منزلـة باب الـدار من الـدار، فإنها لا تخفى عـلى أحد كما لا يخفـى موضـع بـاب الـدار عـلى أحـد، وهـذه هـي المعـارف الأُوَل التي لنا بالطبـع في كل جنـس من أجنـاس الموجودات.

ولمـا ذكَـرَ جهـة السـهولة أعـاد ذِكْـر جهـة الصعوبـة، فقـال: «ويـدل عـلى صعوبتـه أنـه لم يمكـن أن يـدرك بـأسره ولا جزء عظيـم منه.» يريـد: من أول الزمـان الـذي وصلـه خـبره إلى زمانـه، وكأنـه إشـارة منـه إلى أنـه أدرك الحق أو أعظمـه، وأن الـذي أدرك منـه مَـن كان قبلـه بالإضافـة إلى مـا أدرك هـو منـه هـو جـزء قليـل، إمـا كل الحـق وإمـا أكـثر الحـق، والأولى أن يظـن أنـه أدرك الحـق كلـه، أعنـي بـكل الحـق القـدر الـذي في طِبْع الإنسـان أن يدركه بمـا هو إنسـان.

ثـم قـال: «وإذا كانـت الصعوبة من جهتين فخليق أن يكون إنما اسـتصعب لا مـن جهـة الأمـور بأعيانهـا، لكن سـبب اسـتصعابها إنمـا هو منـا، وذلك أن حـال العقـل في النفـس منـا عنـد مـا هـو في الطبيعـة في غايـة البيـان يشـبه حـال عيـون الخفـاش عند ضياء الشـمس.»

يريد: وإذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد في وجهين، فخليق أن تكون الصعوبة في الأشياء التي في الغاية من الحق — وهو المبدأ الأول والمبادئ المفارقة[4] البريئة من الهيولى — من قبلنا نحن لا من قبلها في أنفسها؛ وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مفارقة كانت معقولة في أنفسها بالطبع، ولم تكن معقولة بتصييرنا إياها معقولة؛ لأنها في أنفسها معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبيَّنَ في كتاب النفس، وذلك أن الصعوبة في هذه هي من قبلها أكثر مما هي من قبلنا.

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس، شَبَّه قوة العقل منا بالإضافة إلى إدراك المعقولات البريئة من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس، إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصوُّر الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلًا بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير، ليس معقولًا لشيء من الأشياء، كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار.

الحياة الكاملة حركة

والعبارة التي تقدَّمت مثال صالح لأسلوبه في الشرح، ويلحق بالشرح أسلوبه في المناقشة لبيان فكرة، أو الدفاع عنها، ونختار له مثالين من مناقشاته للغزالي في حركة السماء، وفي حقيقة الأسباب.

والمناقشة في حركة السماء قائمة على قول الأقدمين إن الأجرام السماوية تتحرك ولا تسكن؛ لأنها «حيوانات» روحانية، وإنما يعرض السكون للحي المادي من جهة فساد الجسد؛ ولهذا تطلب الأجرام السماوية الحركة

4 المعاني المفارِقة هي ما نسمِّيه بالمعاني المجرَّدة، وقد كانت عندهم فكرًا محضًا، فمن الواجب إذن أن يدركها الفكر في سهولة لولا عوائق الجسد، أو الهيولى.

حيـث تكـون، ويتم لها كمال الحيـاة بتمام الحركة.

فقـال الغـزالي سـاخرًا بهذا القـول: «إن طلبَ الاسـتكمال بالكون في كل أين يمكـن أن يكون له، حماقـةٌ لا طاعة!

ومـا هـذا إلا كإنسـان لم يكـن لـه شـغل، وقـد كفـي المئونـة في شـهواته وحاجاتـه، فقـام وهـو يـدور في بلـد أو في بيـت، ويزعـم أنـه يتقـرب إلى الله تعـالى، وأنـه يسـتكمل بـأن يحصل لنفسـه الكـون في كل مكان أمكـن، وزعم أن الكـون في الأماكـن ممكـن لـه، وليـس يقـدر عـلى الجميـع بينهـا بالعـدد فاسـتوفاه بالنـوع، فـإن فيـه اسـتكمالًا وتقرُّبًـا، فيسـفه عقلـه ويحمـل عـلى الحماقـة، ويقـال: الانتقـال مـن حيـز إلى حيـز، ومـن مـكان إلى مـكان ليـس كـمالًا يعتـدُّ بـه أو يتشـوف إليـه، ولا فـرق بـين مـا ذكـروه وبين هـذا.» قال ابـن رشـد يـرد عـلى كلام الغزالي:

قـد يظـن أن هذا الكلام لشـخصه يصـدر عن أحد رجلين: إمـا رجل جاهل، وإمـا رجـل شرير، وأبـو حامد مبرَّأ مـن هاتين الصفتين.

ولكـن قـد يصـدر مـن غـير الجاهـل قـول جاهـلي، ومـن غـير الشريـر قـول شريـري، عـلى جهـة النـدور، ولـكي يـدل هـذا عـلى قصـور البـشر فيـما يعرض لهـم مـن الفلتـات، فإنه إن سـلمنا لابـن سـينا أن الفلك يقصد بحركتـه تبديل الأوضـاع، وكان تبديـل أوضاعـه مـن الموجـودات التي هاهنا هـو الذي يحفظ وجودهـا بعـد أن يوجدهـا، وكان هذا الفعـل منه دائمًا؛ فأي عبـادة أعظم من هـذه العبـادة؟ لـو أن إنسـانًا تكلـف أن يحـرس مدينـة من المدن مـن عدوها بالـدوران حولهـا ليـلًا ونهـارًا، أمـا كنـا نـرى أن هذا الفعـل من أعظـم الأفعال قربـة إلى اللـه تعـالى؟ أمـا لـو فرضنـا حركة هـذا الرجل حـول المدينـة للغرض الـذي حـكى هـو عـن ابـن سـينا مـن أنـه لا يقصـد في حركتـه إلا الاسـتكمال بأينـات غـير متناهيـة لقيـل فيـه إنـه رجـل مجنـون، وهـذا هـو معنـى قولـه سـبحانه: إِنَّـكَ لَـنْ تَخْـرِقَ الْأَرْضَ وَلَـنْ تَبْلُـغَ الْجِبَـالَ طُولًا.

أمـا قولـه: «إنـه لمـا لم يمكنها اسـتيفاء الآحاد بالعـدد أو جميعها، اسـتوفتها بالنـوع.» فإنـه كلام مختل غـير مفهوم.

الأسباب

أما مسألة الأسباب؛ فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها، وهو رأي يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء عللها، وقد أجمل الغزالي رأيه هذا في كتابه «تهافت الفلاسفة»؛ حيث قال:

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا، ليس ضروريًّا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخَر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخَر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخَر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخَر، مثل: الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرًّا ... إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها بما سبق من تقدير الله — سبحانه — لخلقها على التساوق؛ لا لكونه ضروريًّا في نفسه غير قابل للفوت، بل لتقدير.

وفي المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة، وإدامة الحياة مع حز الرقبة، وهلم جرًّا إلى جميع المقترنات.

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته.

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فَلْنعين مثالًا واحدًا وهو الاحتراق والقطن مثلًا مع ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادًا محترقًا دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه ... والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه؛ إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل الجنين بإيقاع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به ...

وقال ابن رشد يرد عليه:

أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات، فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك، ومَن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل.

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو إنما تتم أفعالها بسببٍ من خارج إما مفارق أو غير مفارق، فأمر ليس معروفًا بنفسه، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير.

وإن ألفوا هذه في الشبهة الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضًا لموضع ما هاهنا من المعقولات التي يحس فاعلها؛ فإن ذلك ليس بالحق، فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يحس لها أسباب. فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة، فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة، وهذا من فعل مَن لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول، فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية.

وأيضًا فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا؛ لأن ذلك الواحد يسأل عنه: هل له فعل واحد يخصه أو

انفعـال يخصـه، أو ليـس لـه ذلـك؟ فـإن كان لـه فعـل يخصه فهنـا أفعال خاصـة صـادرة عن طبائـع خاصة، وإن لم يكن له فعـل يخصه واحد فالواحد ليـس بواحـد، وإذا ارتفعـت طبيعـة الواحـد ارتفعـت طبيعـة الموجـود، وإذا ارتفعـت طبيعـة الموجود لـزم العدم.

وأمـا هـل الأفعال الصـادرة عن موجـود موجود ضرورية الفعل فيما شـأنه أن يفعـل بـه، أو هـي أكثريـة، أو فيهـا الأمـران جميعًـا؛ فمطلـوب يسـتحق الفحـص عنـه، فـإن الفعـل والانفعـال الواحد بين كل شـيئين مـن الموجودات إنمـا يقـع بإضافـة ما مـن الإضافات التـي لا تتناهى، فقد تكـون إضافة تابعة لإضافـة؛ ولذلـك لا يقطـع عـلى أن النـار إذا دنـت من جسـم حسـاس فعلت ولا بـد؛ لأنـه لا يبعـد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسـم الحسـاس إضافـة تعـوق تلـك الإضافـة الفاعلـة للنـار، مثـل مـا يقـال في حجـر الطلـق وغـيره، ولكـن هـذا ليـس يوجب سـلب النـار صفة الإحـراق مـا دام باقيًا لها اسـم النـار وحدهـا. وأمـا أن الموجـودات المحدثـة لهـا أربعـة أسـباب: فاعل ومـادة وصـورة وغايـة،[5] فذلـك شيء معروف بنفسـه، وكذلـك كونها ضرورية في وجـود المسـببات وبخاصـة التـي هـي جـزء من الـشيء المسـبب — أعني التـي سـمَّوها قـوم مـادة وقـوم شرطًـا ومحـلًّا — والتي يسـميها قـوم صورة وقـوم صفة نفسـية.

والمتكلمون يعترفون بأن هاهنا شروطًا هي ضرورية في حق المشروط، مثل مـا يقولـون: إن الحيـاة شرط في العلـم، وكذلـك يعترفون بأن للأشـياء حقائق وحدودًا، وأنها ضرورية في وجود الموجود؛ ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والغائـب عـلى مثال واحد، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء، وهـو الـذي يسـمونه الدليل، مثل ما يقولـون إن الإتقان في الموجود يدل على

5 عند أرسطو أن المائدة — مثلًا — لها أربعة أسباب: النجار هو السبب الفاعل، والخشب هو سبب المادة، والصفة التي تميِّزها من الكرسي والسرير هي سبب الصورة، واستعمالها للكتابة أو للطعام هو سبب الغاية.

كـون الفاعـل عاقلًا، وكـون الموجود مقصودًا به غاية، مـا يدل على أن الفاعل لـه عـالم بـه، والعقـل ليس هـو شيء أكـثر مـن إدراكه الموجـودات بأسـبابها، وبـه يفـترق من سـائر القـوى المدركة؛ فمـن رفع الأسـباب فقد رفـع العقل.

وصناعـة المنطـق تضـع وضعًـا أن هاهنـا أسـبابًا ومسـببات، وأن المعرفـة بتلـك المسـببات لا تكـون عـلى التـمام إلا بمعرفـة أسـبابها.

فرفـع هـذه الأشـياء هـو مبطل للعلـم ورفع لـه؛ فإنه يلزم ألَّا يكـون هاهنا برهـان واحـد أصـلًا، وترتفـع أصنـاف المحمـولات الذاتيـة التـي منهـا تأتلف البراهين.

ومَن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه ألَّا يكون قوله هذا ضروريًّا.

وأمـا مَـن يسـلم أن هاهنـا أشـياء بهـذه الصفـة وأشـياء ليسـت ضروريـة وتحكـم النفـس عليهـا حكـمًا ظنيًّـا وتوهـم أنها ضروريـة وليسـت ضرورية، فـلا ينكـر الفلاسـفة ذلـك. فـإن سَـمَّوا مثـل هذا عـادةً جـاز، وإلا فـما أدري مـاذا يريـدون باسـم العـادة؟ هـل يريـدون أنهـا عـادة الفاعـل أو عـادة الموجـودات أو عادتنـا عنـد الحكم على هـذه الموجودات؟ ومحـال أن يكون للـه تعـالى عـادة؛ فـإن العـادة مَلَكَـة يكتسـبها الفاعـل توجـب تكـرُّر الفعل منـه عـلى الأكـثر، واللـه — عـز وجل — يقـول: فَلَـنْ تَجِدَ لِسُـنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا وَلَـنْ تَجِـدَ لِسُـنَّةِ اللـهِ تَحْوِيـلًا، وإن أرادوا أنها عادة للموجـودات، فالعادة لا تكـون إلا لـذي نفـس، وإن كانـت في غـير ذي نفس فهـي في الحقيقة طبيعة تقتـضي الـشيء، إمـا ضروريًّـا وإمـا أكثريًّا.

وأمـا أن تكـون عـادة لنـا في الحكـم عـلى الموجـودات؛ فـإن هـذه العـادة ليسـت شـيئًا أكـثر مـن فعـل العقـل الـذي يقتضيـه طبعـه، وبه صـار العقل عقلًا .

وليـس تنكـر الفلاسـفة مثـل هـذه العـادة، فهـو لفـظ ممـوه إذا حقـق لم يكـن تحتـه معنـى إلا أنـه فعـل وضعـي، مثـل مـا نقـول: جـرت عـادة فلان أن يفعـل كـذا وكـذا، ويريـد أنه يفعله في الأكـثر، وإن كان هـذا هكذا كانت الموجـودات كلهـا وضعيـة، ولم يكـن هنالـك حكمـة أصلًا مـن قبلها ينسـب إلى الفاعـل أنـه حكيم.

فكـما قلنـا لا ينبغـي أن يشـك في أن هـذه الموجـودات قـد تفعـل بعضهـا بعضًـا ومـن بعـض، وأنهـا ليسـت مكتفية بنفسـها في هـذا الفعل بـل بفاعل مـن خـارج فعلـه، شرط في فعلها بـل في وجودهـا فضـلًا عـن فعلها.

وأمـا جوهـر هـذا الفاعل أو الفاعـلات ففيه اختلاف الحكـماء من وجه ولم يختلفـوا مـن وجـه؛ وذلك أنهم كلهـم اتفقوا على أن الفاعـل الأول هو بريء عـن المـادة، وأن الفاعـل فعلـه شرط في وجـود الموجـودات بوسـاطة معقول لـه هـو غير هـذه الموجـودات، فبعضهم جعلـه الفلك فقـط، وبعضهم جعل مـع الفلـك موجـودًا آخَـر بريئًـا مـن الهيـولى، وهـو الـذي يسـمونه واهـب الصـور. والفحـص عـن هـذه الآراء ليـس هـذا موضعـه، وأشرف مـا تفحـص عنـه الفلسـفة هو هـذا المعنى ...

(٢) ابن رشد وكتاب «الخطابة» لأرسطو

ومـن الكتـب التـي عالجهـا ابـن رشـد كتـاب ترجح نسـبته إلى أرسـطو — وهـو كتـاب الخطابـة — وقـد اتبـع فيـه ابـن رشـد طريقـة التلخيـص، وكان تعويلـه فيـه عـلى الترجمـة الحرفيـة، ومثالهـا ترجمـة أسـماء الحكومـات أو السياسـات كـما قال:

والسياسـات بالجملة أربع: السياسـة الجماعية، وسياسـة الخسـة، وسياسـة التسـلط، وسياسـة الوحدانية وهي الكرامية. فأما الجماعية، فهي التي تكون الرئاسـة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئهال. وأما خسة الرئاسة، فهي التي يتسـلط فيهـا المتسـلطون على المدنيـين بأداء الإتـاوة والتغريـم، لا على جهة أن تكـون نفقـة للحُـمَاة والحَفَظَـة[6] ولا عـدة للمدينـة عـلى ما عليـه الأمر في السياسـات الأخـرى، بـل على جهة أن تحصل الـثروة للرئيس الأول، فإن جعل لهـم حظًّـا من الثروة كانت رياسـة الثروة، وإن لم يجعل لهـم حظًّا من الثروة

6 «الحماة»: جمع «حامٍ»، و«الحَفَظَة»: جمع «حافظ».

كانت رياسة التغلب وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول. وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة، وهذا التسلط صنفان: رياسة الملك، وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية، والثانية رياسة الأخيار، وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط وهذه تُعرَف بالإمامية، ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر (الفارابي).

وأما وحدانية التسلط، فهي الرياسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية، وألا ينقصه منها شيء بأن يشاركه فيها غيره، وذلك يفيد مدينة الأخيار ...

فجودة التسلط — أي: الحكومة الأرستقراطية — مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أريستوس Aristos بمعنى الأحسن، وخسة الرياسة مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أليجوس، بمعنى القلة والضآلة، وقد يكون من أسباب وصفها أنها متصفة مع هذه التسمية برداءة الحكم وسوء الرياسة، ووحدانية التسلط مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة مونو Mono بمعنى الواحد، ويقاس على ذلك سائر المصطلحات.

وطريقة التلخيص عند ابن رشد كما تدل عليها هذه الرسالة هي استيعاب المعنى وكتابته بعد ذلك على لسان الملخص، فيجيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده كما فعل في الإشارة إلى قول أبي نصر في الحكومة الفارسية، وإنْ كان أرسطو قد ذكر حكومة الفرس في كلامه على السياسة الفارسية.

وهذه صفحات من كتاب الخطابة كما لخصه ابن رشد في رسالته الصغيرة، وهي مطبوعة في القاهرة منذ أربعين سنة:

إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل؛ وذلك أن كليهما يؤمان غاية واحدة، وهي مخاطبة الغير.

وكل مَن تكلَّم في هذه الصناعة ممَّن تقدمنا، فلم يتكلم في شيء يَجري

مـن هـذه الصناعـة مجرى الجـزء الـضروري، والأمـر الـذي هـو أحـرى أن يكـون صناعيًّـا، وتلـك هـي الأمـور التي توقـع التصديـق الخطبـي، وبخاصة المقاييـس التـي تُسـمَّى في هـذه الصناعـة الضمائـر، وهـي عمـود التصديـق الكائـن في هـذه الصناعـة.

فلـو كان إنمـا يوجـد مـن أجـزاء الخطابـة الـشيء الـذي هـو موجـود الآن منهـا في بعـض المـدن، لَـمَا كان لِمَا تكلَّمَ هـؤلاء فيه من الخطـاب جدوى ولا منفعـة، ورأي مَـن رأى أن اسـتعمال جميع الأشـياء التي يـراد تثبيتها بطريق الخطابـة هـو الصواب.

وقـد يجـب أن تكـون السـنن هـي التـي تحـدد أن الأمـر جـور أو عـدل، وتفـوض أن الأمـر وجـد مـن هـذا الشـخص أو لم يوجـد إلى الحـكام.

وبالجملـة فتفـوض إليهـم الأمـور اليسـيرة، وذلـك لشـيئين: أمـا أولًا؛ فإنـه قلـما يوجـد حاكـم يقـدر أن يميِّـز الأمـور عـلى كنههـا، فيضـع أن هـذا الأمـر جـور وهـذا عـدل، إلا في الأقـل مـن الزمـان.

وأكثر الحكام الموجودين في المدن في أكثر الزمان ليس لهم هذه القدرة.

وأمـا ثانيًـا؛ فلأن الوقـوف على أن الشيء عدل أو جور يحتاج واضع السـنن فيـه إلى زمـان طويـل، وذلك لا يمكن في الزمن اليسـير الذي يقـع فيه التناظر في الـشيء بين يـدي الحكام.

وإذا كان الأمـر كذلـك فمعلـوم أن هـؤلاء الذيـن تكلمـوا في الأشـياء التـي مـن خـارج — أعنـي في صدور الخطـب، وفي الاقتصـاص، وفي الانفعالات وما يَجـري هـذا المجـرى — لم يتكلمـوا في شيء يَجـري في الخطابة مجـرى الجزء، وإنمـا تكلمـوا في أشـياء تَجـري مجـرى اللواحـق، ومـن أجـل أنـه معلـوم أن الأشـياء المنسـوبة إلى هـذه الصناعـة إنما يقصد بهـا التصديـق والاعتراف من المخاطـب بالـشيء الـذي فيـه الدعوى.

وللخطابـة منفعتـان: إحداهما أن بها يحث المدنيين عـلى الأعمال الفاضلة،

والثانيـة أنـه ليـس كل صنـف من أصنـاف النـاس ينبغي أن يُسـتعمَل معهم البرهـان في الأشـياء النظريـة التـي يراد منهـم اعتقادها، وليـس واجبًا أن نرى أنـه قبيـح بالإنسـان أن يعجـز عـن أن يـضر بيديـه، ولا نـرى أنـه قبيـح أن يعجـز عـن أن يـضر بلسـانه الـذي المـضرة به مـضرة خاصة بالإنسـان.

فهذه الصناعة التي ذكرنا منافعها.

والخطابـة هـي قـوة تتكلـف الإقنـاع الممكـن في كل واحـد مـن الأشـياء المفـردة، وليـس كـما ظـن الذين ذكرنـا أنهم تكلمـوا في الخطابـة أن الفضيلة والأنـاة إنمـا هـي نافعـة في بـاب الانفعـال فقـط.

ومقدمـات القياسـات الخطبية قـد تكون ضرورية، وذلـك في الأقل، وتكون ممكنـة، وذلك في الأكثر.

وكـما يوجـد الاسـتقراء والقيـاس في صناعـة الجـدل والبرهـان، كذلك يوجد المثـال في الخطابـة، وقـد يجـب أن يفعل هاهنا في هذه الأشـياء مثل ما فعل في كتـاب الجـدل، وكلـما كان القـول أكثر عمومًا كان أكثر مؤاتـاة وتأتيًا لأن يسـتعمل في أشـياء كثـيرة، وكلـما كان أقـل عمومًـا كان أحرى أن يكـون جزءًا من صناعـة مخصوصة.

ولمـا كانـت هـذه الصناعـة قياسـية؛ فمعلـوم أنـه يجـب أن تكـون فيهـا مقدمـات مـن الـضرورة الداعيـة لهـذه الأشـياء ومقـدار الحاجة إليهـا، يقف الخطيـب عـلى مقـدار مـا يحتـاج أن يشـير بـه في واحـد مـن هـذه الأشـياء.

وأجناس القول الخطبي ثلاثة: مشوري، ومشاجري، وتثبيتي.

وغايـة الأول النافـع والضـار، وغايـة الثـاني الجـور والعـدل، وغايـة الثالـث الفضيلـة والرذيلـة.

والأمور التي يشير بها الخطيب: منها ما يشير به على أهل المدينة بأسرهم، ومنهـا مـا يشـير بـه على واحد مـن أهل تلك المدينـة أو جماعة. فأما الأشـياء التـي تكـون فيهـا المشـورة في الأمور العظام مـن أمور المدن، فهـي قريبة من

أن تكـون خمسـة: أحدهـا الإشـارة بالعـدة المدخـرة مـن الأمـوال للمدينـة، والثـاني الإشـارة بالحـرب أو السـلم، والثالـث الإشـارة بحفـظ البلـد مـما يـرد عليـه مـن خـارج، والرابع الإشـارة بما يدخـل في البلد ويخرج عنـه، والخامس الإشـارة بالتزام السـنن.

والـذي يشـير بالعـدة يحتـاج أن يعـرف ثلاثـة أمـور: أحدها غـلات المدينة مـا هـي؟ كيـما إن نقـص من الفاضـل منها للعـدة شيء أشـار بالزيـادة فيها. والثـاني أن يعـرف نفقـات أهـل المدينـة كلهـا. والثالـث أن يعـرف أصنـاف النـاس الذيـن في المدينـة، فإن كان فيها إنسـان بطال أو عاطل أشـار بتنحيته عـن البلـد، وإن كان هنالـك عظيـم مـن النفقـات في غـير الجميـل أو في غـير الـضروري أشـار بأخـذ ذلـك الفضـل مـن المال منـه؛ فإنـه ليس يكـون الغناء بالزيـادة في المـال، بـل والنقصـان مـن النفقة.

وأمـا المشـير بالحـرب أو السـلم؛ فإنـه يحتـاج أن يعـرف قـوة مَـن يحـارب ومقـدار الأمـر الـذي ينـال بالمحاربـة، وحـال المدينـة في وثاقتهـا وحصانتهـا وضعـف أهلهـا وقوتهـم، وأن يعرف شـيئًا من الحـروب المتقدمة ليصف لهم كيـف يحاربـوا (كـذا) إن أشـار عليهم بالحـرب، أو يعرفهم بمـا في الحرب من مكـروه إن أشـار بـترك الحرب.

وقـد يحتـاج لأن يعـرف ليـس حـال أهـل المدينـة فقـط، بـل وحـال مَن في تخومـه وثغـوره، أعنـي كيـف حالهـم في هـذه الأشـياء، وحالهم مـع عدوهم في الظفـر بـه والعجـز عنـه، فإنه يأخذ مـن هاهنا مقدمات نافعة في الإشـارة عليهـم بالحـرب أو السـلم، ويحتـاج مـع هـذا أن يعـرف الحـروب الجميلـة مـن الحـروب الجائـرة، وأن يعلـم حال الأجناد هـل هم متشـابهون في القوة والشـجاعة والـرأي وإجـادة مـا فـوض إلى صنف منهـم من القيـام بجزء جزء مـن أجـزاء الحـرب، أعنـي أن يكونـوا في ذلـك متشـابهين، فإنهـم ربمـا كـثروا وتناسـلوا، حتـى يكـون فيهـم مَـن لا يصلـح للحـرب أو للجـزء مـن الحـرب الـذي فـوض إليه القيـام به.

وقد ينبغي مع ذلك أن يكون ناظرًا ليس فيما أفضت إليه محاربتهم فقط، بل وفيما أفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين المشابهين لهم، فإن الشبيه يحكم منه على الشبيه، أعني أنه إن كان أفضت الحروب الشبيهة بحربهم إلى مكروه أن يشير بالسلم، وإن كانت أفضت إلى الظفر أن يشير بالحرب.

وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المشير بالحفظ أن يعرف كيف تحفظ البلاد، وما مقدار الحفظ المحتاج إليه في طارئ طارئ، وكم أنواع الحفظ، ويعرف مع هذا المواضع التي يكون حفظها بالرجال، وهي التي تُسمَّى بالمسالح، فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلًا زاد فيهم، وإن كان منهم مَن لا يصلح للحفظ نحاه كمَن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة، بل يقصد قصد نفسه.

وينبغي له أن يحفظ أكثر من تلك المواضع الخفية — أعني التي المنفعة بحفظها أكثر — فمَن عرف هذا فقد يمكن أن يشير بالحفظ، وأن يكون خبيرًا بالبلاد التي يشير بحفظها.

وأما الإشارة بالقوت وسائر الأشياء الضرورية التي تحتاجها المدينة، فإنه يحتاج المشير فيه أن يعرف مقدارها، وكم يكفي المدينة منها، وكم الحاضر الموجود في المدينة، وهو الفاضل عن أهل المدينة، وما الأشياء التي ينبغي أن تدخل وهو ما قصر عن الضروري؛ لتكون مشورته وما يعهد به على حسب ذلك.

فإنه قد يحتاج المرء أن يحفظ أهل مدينته لأمرين: أحدهما لمكان ذوي الفضائل، والثاني لمكان ذوي المال الذين هم من أجَلِّ ذوي الفضائل.

والحافظ للمدن يحتاج بالجملة أن يكون عارفًا بجميع هذه الأنواع الخمسة.

وأما النظر في وضع السنن والإشارة بها فليس بيسير في أمر المدن؛ فإن المدن إنما تسلم ويلتئم وجودها بالسنن، وليس يئول الأمر في هذه السياسة —

أعنـي سياسـة الحريـة — إلى سياسـة الأخسـاء مـن قبـل اسـترخاء السـنن ولينهـا، وإن كان ذلـك هـو الأكـثر، بـل ومـن قبـل الإفـراط؛ فـإن كثـيراً مـن الأشـياء إذا أفرطـت بطـل وجودهـا كـما يبطـل وجودهـا مـن قبـل الضعف والتقصـير، ومثـال ذلك أن الفطـس[7] إذا أفرط وتفاقـم كان قريبًا من أن يظن أنـه ليـس هنالـك أنـف، وإذا كان غـير مفـرط قـرب مـن الاعتـدال.

ويحتـاج مـع ذلـك أن يعرف السـنن التي وضعهـا كثير من النـاس فانتفعوا بها.

فهـذه هـي الأمـور العظمـى التـي بهـا يشـير المشـيرون عـلى أهـل المـدن، والذيـن تكلمـوا في هـذه الصناعـة فلـم يتكلمـوا مـن هـذه الأشـياء إلا فيـما يَجـري مجـرى الأمـور الكليـة، مثـل أنهـم قالـوا: ينبغـي للخطيـب أن يعظم الـشيء الصغـير إذا أراد تفخيمـه، ويصغـر الـشيء الكبـير إذا أراد تهوينـه، وينبغـي لـه ألَّا يـأذن في الأشـياء التـي تفسـد صلاح الحـال، وفي الأشـياء التي تعـوق عـن صـلاح الحـال إلى ضـده، ولم يقولـوا مـا هي الأشـياء التـي يعظم بهـا الـشيء أو يصغـر، ولا مـا هـي الأشـياء التي توجـب اختلال صـلاح الحال أو تعوقـه أو تتجـاوزه إلى ضـده.

فأمـا صـلاح الحـال فهو حسـن الفعل مع فضيلـةٍ وطولٍ من العمـر، وحياة لذيـذة مـع السـلامة والسـعة في المـال مـع حريـةٍ، بـشرط أن يكون الإنسـان متمتعًـا، أيْ ملتـذًّا لا حافظًـا للمال فقـط أو منميًا.

ومـن الأمـور النافعـة في اليسـار والفاعلـة له الأشـجار المثمـرة والغلات من كل شيء، واللذيـذ مـن هـذه هـو ما يجنى بغـير تعب ولا نفقـة، وأما فضيلة الجسـد فالصحـة، وذلـك أن يكونوا عارين من الأسـقام البتة، وأن يسـتعملوا أبدانهـم؛ لأن مَـن لا يسـتعمل صحتـه فليس تغبط نفسـه بالصحة.

وأمـا الحسـن فإنـه مختلـف باختـلاف أصنـاف الإنسـان، فحسـن الغلـمان وجمالهـم هـو أن تكـون أبدانهـم وخلقهـم بهيئـة يعسر بهـا قبولهـم الآلام والانفعـال؛ ولذلـك كان النـاس يرون فيمَن كان مهيئًا نحـو الخمس المزاولات

7 الفطس هو تطامن قصبة الأنف، يقال: رجل أفطس وأنف أفطس.

أنـه جميـل؛ لأنـه مهيأ بها نحـو الخفة والغلبـة، وأما البطش فإنـه قوة يحرِّك المـرء بها غيره كيف شـاء.

وأمـا فضيلـة الفخامـة فهو أن يفوت كثـيرًا من النـاس ويجاوزهم في الطول والعـرض والعمـق، وتكـون مـع ضخامتـه حركاتـه غـير متكلفة لجـودة هذه الفضيلة.

وأمـا الهيئـة التـي تسـمى بالجهاديـة؛ فإنهـا مركَّبَـة مـن الفخامـة والجلـد والخفة.

وأمـا الشـيخوخة الصالحـة؛ فإنهـا دوام الكـبر مـع الـبراءة من الحـزن، وأما كـثرة الخلـة وصـلاح حـال الإنسـان بالإخـوان؛ فذلـك أيضًا غـير خفي.

وأما صلاح الجد فهو أن يكون الاتفاق لإنسان ما علة لوجود الخير له.

والفضائـل — وإن كانـت غايـات — فهـي أيضًـا خيرات في أنفسـها ونافعة في الخـير، وقـد ينبغـي أن نخـبر عـن كل واحد مـن هذه، وكيـف هي خير في أنفسـها، وكيـف هي فاعلـة للخير.

ومـن النافعـات بذاتهـا المَلَكَات الطبيعية التي يكون الإنسـان بها مسـتعدًّا لأشـياء حسـنة، مثـل الـذكاء والحفـظ والتعلـم وخفـة الحـركات، والعلـوم والصنائـع والسِّـيَر المحمودة.

فهذه هي الخيرات التي يُعترَف بها، ويجتمع على أنها خيرات ونافعات.

ومـن الاصطناعـات النافعـة والأفعال التي يعظم قدرهـا عند المصطنع إليهم أن يختـار الإنسـان إنسـانًا عظيـم القدر مـن جنسٍ ما من الناس، لـه أيضًا عدد عظيـم القـدر في جنـس آخَـر مـن النـاس، فيفعـل بعـدد ذلـك الإنسـان الـشر وبأصدقائـه الخـير، مثـل مـا عـرض لأومـيروش مـع اليونانيـين وأعدائهـم، فإنه قصـد إلى عظيـم مـن عظـماء اليونانيـين في القديـم فخصـه بالمـدح وأصدقاءه مـن اليونانيـين، وخص عـدوًّا له عظيمًا بالهجـو هو وقومه المعاديـن اليونانيين في حـروبٍ وقعـت بينهـما، فـكان رب النعمـة العظيمـة بذلك عنـد اليونانيين، وعظمـوه كل التعظيـم، حتى اعتقدوا فيه أنـه كان رجلًا إلهيًّا، وأنه كان المعلم الأول لجميـع اليونانيين.

فمـن هـذه الوجـوه يأخذ الخطيب المقدمـات التي منها يقنـع أن الشيء نافع أو غـير نافـع، ويسـتبين أن الـشيء الذي هـو مبدأ ليس يلزم أن يكـون أعظم من الـشيء الـذي هـو لـه مبـدأ؛ وذلـك أن الإرادة مبتـدأ الخـير، وفعـل الخـير أعظم مـن إرادة الخـير، والـذي يحكـم به الكل من الجمهـور أو الأكـثر أو ذوي الألباب والأخيـار الصالحـين أنـه خـير وأفضـل؛ فهـو أفضـل بإطـلاق، وفي نفسـه، إذا كان حكمهـم في الأشـياء بحسـب فطرهـم وكانوا ذوي لب، لا بحسـب ما اسـتفادوه مـن الآراء مـن خـارج. ومـا اختـاره الـكل آثـر مما لا يختـاره الكل مـن الجمهور، ومـا اختـاره أيضًـا كثـير من النـاس آثر مما يختاره القليـل من الناس، ومـا اختاره أيضًـا الحـكَّام الأول — أعنـي الذين لا يأخذون الأحكام مـن غيرهم وهم الشراع — أفضـل مـما لم يختاروه.

والفضـلاء الأبـرار الذيـن جـرت العـادة أن يأخـذ عنهـم الجميـع أو الأكـثر فحكمهـم أفضـل.

ومـن الصنـف المقبـول القول من النـاس جدًّا جدًّا الصنـف الذين كراماتهم أعظـم؛ لأن الكرامـة لمـا كانـت مكافـأة الفضيلـة كان المـرء كلـما عظمـت فضيلتـه ظـن بـه أنـه قـد عظمـت فضيلته.

والصنـف مـن النـاس الذين نالتهـم المـضرة العظيمة والشـقاء الكبير لمكان الفضائـل هـم أيضًـا مقبولـو القول جدًّا جـدًّا بمنزلة سـقراط وغيره.

وقسـمة الـشيء إلى جزئياتـه يخيـل في الـشيء أنـه أعظـم؛ ولذلـك لمـا أراد أومـيروش الشـاعر أن يعظـم الـشر الـذي لحـق المدينـة أخـذ بدلـه جزئياته، فذكـر قتـل الأولاد والنـوح عليهـم وحـرق المدينـة … إلـخ إلـخ.

وكذلك الترتيب قد يخيل في الشيء أنه أعظم وهو عكس هذا.

ولمـا كانـت الأشـياء الأعـسر وجودًا في نفسـها، والأقل وجـودًا يُظَـنُّ بها أنها أفضـل، كانـت الأشـياء الكثـيرة الوجـود في نفسـها والسـهلة الوجود قـد تُرَى عظيمـة في المواضـع التـي يقـل وجودهـا، أو في الأزمنـة التـي يقـل وجودهـا فيهـا أيضًـا، أو في الأسـنان مـن النـاس التـي يقل وجودهـا فيها.

وحـد الأشـياء التـي يتعمـد بها المـدح أنها التـي إذا فُعِلت بجهـل أو بغلط لم تمـدح أصلًا، والتـي يتعمـد بهـا الحقيقـة هـي الأشـياء التي كيفـما فعلت فقـد حصلـت عـلى التـمام؛ ولذلك كان حُسْـن قبـول الشيء الجميـل آثر من فعـل الـشيء الجميل.

إلى أن يقول:

وأمـا بعـد هـذا فنحـن قائلـون في النقيصـة والفضيلـة والجميـل والقبيـح؛ لأن هـذه هـي التـي يُمـدَح بهـا ويُـذَمُّ، ومن أجـل أنه يعـرض كثـيرًا أن يمدح النـاس والروحانيـون (أي: الأرواح العليـا) بالفضيلـة وبأشـياء غـير الفضيلـة، وليـس يعـرض هـذا في مـدح هـؤلاء فقـط، بـل وفي مـدح الأشـياء المتنفسـة وغير المتنفسـة.

والجميـل هـو الـذي يختـار مـن أجـل نفسـه، وهـو ممـدوح وخـير ولذيذ مـن جهـة أنـه خير.

والفضيلـة هـي ملكـة مقـدرة لـكل فعـل هو خـير من جهـة ذلـك التقدير أو يظـن بـه أنـه خير.

وأمـا أجـزاء الفضيلـة؛ فالبر أي العدل العام، والشـجاعة، والمـروءة، والعفة، وكـبر الهمـة، والحلم، والسـخاء، واللب، والحكمة، وسـائر الأشـياء التي يُمدَح بهـا مما عـدا الفضيلة، فليـس يعسر الوقـوف عليها.

وفعـل الأشـياء التـي هـي خـيرات عـلى الإطـلاق كذلـك مـما يُمـدَح بـه، ولذلـك كان التعصـب للأشـياء التي تكسـب المجد، والمحامـاة عنها قد تجعل المتعصـب لهـا والمحامـي عنهـا من أهل الفضائـل التي لا تحصل للإنسـان إلا بمجاهـدة كبـيرة للطبيعـة، مثـل العفـاف والشـجاعة وغيرهـما. والإنعام على الغـير إذا لم يَسـتفِدْ المنعـم منـه شـيئًا هـو مما يمـدح به.

ومـن الـشرف ألَّا يحتاج الإنسـان إلى آخرين، بل يكون مكتفيًا بنفسـه، وقد ينبغـي أن نأخـذ في المدح والذم الأمـور القريبة من الفضائل والنقائص، وهي النقائص التي قد توجد عنها أفعال الفضيلة، أو الفضائل التي قد توجد عنها

النقائص. ومثال النقائص التي توجد عنها أفعال الفضائل فتوهم أنها فضائل، العِيُّ[8] الذي قد يكون عنه أفعال الحليم، فيوهم به أنه حليم، والبله الذي قد توجد عنه أفعال ذوي السمت، فيتوهم بذلك أنه ذو سمت .

ومثال ما يوهم به أنه نقيصة وليس بنقيصة، ما يعرض للكبير الهمة من أن يتجافى عن الأمور اليسيرة، فيظن به أنه يغلط وينخدع.

وقد ينبغي أن يكون المدح بحضرة الذين يحبون الممدوح، ومن المدح بالأشياء التي من خارج مدح الآباء وذكر مآثرهم، ومدح المرء بما تسمو إليه همته من المراتب، وإنما يكون المدح على الحقيقة بالأفعال التي تكون على المشيئة والاختيار.

وجودة البخت التي قيل إنها السعادة على ما يراه الجمهور، هي وسائر الأشياء الاتفاقية التي يمدح بها واحدة في الجنس، وليست هي والفضائل واحدة بالجنس، بل كما أن صلاح الحال جنس للفضيلة — أعني محيطًا بها — كذلك ما يحدث بالاتفاق جنس يحيط بالسعادة، وهذان الجنسان يدخلان جميعًا في باب المدح وباب المشورة.

ثم يختم التلخيص قائلًا:

وينبغي أن يُستعمَل في المدح الأشياء التي يكون بها عظم الشيء وتنميته، وهو أن يخيل في الشيء أنه بالقوة أشياء كثيرة، وذلك إذا قيل إنه أول مَن فعل هذا، أو إنه وحده فعل هذا، أو إنه فعل في زمانٍ يسيرٍ ما من شأنه أن يفعل في زمان كثير، فإن هذه كلها إنما تفيد عظم الفعل، والذين شأنهم أن يتشبهوا بالممدوحين الذين في الغاية، ويقيسوا أنفسهم معهم دائمًا، فقد ينبغي أن يشبهوا بأولئك، وأن يجروا مجراهم في المدح وإن لم يكونوا وصلوا مراتبهم، فإن فضائلهم في نمو دائم، ومقايسة الإنسان نفسه مع غيره لا تصح إلا من الرجل الفاضل.

---

8 العِيُّ: الحصر والعجز عن الكلام.

(٣) ابن رشد الطبيب

(٣-١) الطب

تكلَّمَ غير واحد من مترجمي ابن رشد عن علومه ومشاركاته، فقالوا إنه كان طبيبًا فقيهًا يرحل إلى فتواه في الطب كما يرحل إلى فتواه في أحكام الشريعة، وقد كان عمله في القضاء مقترنًا بعمله في الطب عند أمراء الموحدين، ولم تكن الفلسفة ولا شك تستغرق كل وقته، ولكنها — ولا شك أيضًا — كانت غالبة على تفكيره ملموسة في كثير من آرائه الطبية، وربما كانت آراء أرسطو — حيث عرض للكلام عن القلب والدماغ وعلاقتهما بالنفس الحية والعقل المجرد — أرجح عنده من كلام جالينوس، مع إحاطته بكل ما وصل إلى الأندلس باللغة العربية من كلام هذا الطبيب العظيم.

ومن أمثلة ذلك رأيه في مصدر الحركة من جسم الإنسان، فهو خلاصة مذهب أرسطو في وجود الله ووجود العالم؛ إذ كان أرسطو يقول عن الله إنه «المحرك الأول»، وإن حركة المادة لا بد أن تأتي من شيء غير مادي لا يتحرك، وإلا لزمت نسبة الحركة إلى مادة بعد مادة، والعقل لا يستقر إلى الدور والتسلسل في الأسباب الماضية.

وابن رشد يقول عن مصدر حركة الجسم في الصفحات الأولى من كتاب «الكليات»:

تبيَّنَ في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك، وأن المحرك إذا كان جسمًا فإنه إنما يحرك بأن يتحرك؛ فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسمًا إلى محرك آخَر، فإن كان هذا أيضًا جسمًا مَرَّ الأمر إلى غير نهاية، أو يكون هاهنا محرك يحرك لا بأن يتحرك، وذلك بألا يكون جسمًا، فهذا أحد ما يظهر منه أن المحرك الأقصى للحيوان في هذه الحركات ليس بجسم أصلًا، وأنه قوة نفسانية، ولننزلها — كما قلنا — القوة المخيلة إذا اقترنت إليها النزوعية ووقع هنالك إجماع.

وإن هـذا المحـرك الذي ليس بجسـم ملـزم ضرورة أن يكـون المتحرك الأول عنـه جسـمًا، وذلـك بـأن يكـون المتحرك عنـه كالهيولى لـه وهو لـه كالصورة؛ إذ ليـس يمكـن في المحـرك الأقصى للحيـوان ألا يكون في غير هيـولى، كما يقال إن هاهنـا مبـادئ لهـذه الصفـة. وإذا كان ذلـك كذلك فَلْننظر أي جسـم هو ذلـك الجسـم، وهـو ظاهـر أنـه الحـرارة الغريزيـة التـي في أبـدان الحيـوان؛ ولذلـك متـى بـردت الأعضاء بطلـت حركتها.

وبالجملـة فهـو من البين بنفسـه، ومما قيـل في العلم الطبيعـي، أن أحدَّ ما يؤخـذ في حـدِّ هـذه الحركات هي الحـرارة الغريزية، وبخاصـة أفعال الغذاء، وهـذا مما لا خـلاف فيه.

لكـن جالينـوس يـرى أن ينبـوع هـذه الحـرارة هـو الدمـاغ، وأنهـا تنبـث منـه في الأعصـاب إلى جميـع البـدن، وأمـا أرسـطو فـيرى أن الدمـاغ خـادم في هـذا الفعـل للقلـب عـلى جهـة خدمـة الحـواس — أعنـي أنـه يعدلها — وأن هـذه الحـرارة ينبوعهـا القلـب. وقـد يمكـن أن نبـيِّنَ ذلك بمثـل البيانات التـي تقدَّمـت، وذلـك أنـه يظهـر أن المـاشي في حـين مشـيه تنتـشر في بدنـه حـرارة لم تكـون قبـلُ، والعضـو الـذي شـأنه أن تنتـشر منه الحـرارة في جميع البـدن هـو القلـب لا شـك فيـه؛ ولذلك متـى طرأ عـلى الإنسـان شيء يفزعه وانقبضـت الحـرارة الغريزيـة إلى القلـب، ارتعشـت سـاقاه حتـى إنـه ربمـا سـقط ولم يقـدر أن يتحـرك، وإذا كان ذلـك كذلـك فالقـوة المدبـرة الأولى في هـذه الحركـة — وهـي التـي تقـدر هـذه الحـرارة في الكميـة والكيفيـة — هـي في القلـب ضرورة. وأيضًـا فقـد يقـر جالينـوس وجميـع الأطبـاء أن القـوة النزوعيـة في القلـب، والدمـاغ خـادم لهـا عـلى أنـه معدل لها، وسـواء توهمـت التعديـل بجـرم العصب أو بروح نفسـاني يسري فيـه لا فرق بينهم، إلا أنـه ليـس مـن العصـب شيء يظهـر فيـه روح عـلى مـا يقولـه جالينـوس إلا العصبتـان المجوفتـان اللتـان تأتيـا في العينـين، وأمـا المتحـرك الأول عـن الحـار الغريـزي فـإن جالينـوس يـرى أنـه للعضـل، أمـا في الأعضـاء التـي

ليس فيها عظام ولا هي مفاصل فبنفسه، وأما في المفاصل فبالأوتار النابتة من العضلة إلى طرف العظم، وذلك أن العضل إذا انقبض إلى نفسه انجذب ذلك الوتر؛ ولأنه مربوط بطرف العظم يتحرك ذلك العظم بحركته، وإذا كان للعضو حركتان متضادتان كانت له عضلات متضادة الموضع تجذبه كل واحدة منها إلى ناحيتها وتمسك المضادة لها عن فعلها، فإن عملت كلاهما في وقت واحد استوى العضو وتمدَّدَ وقام.

مثال ذلك الكف إذا مدها العضل الموضوع في ظهرها انثنت إلى خلف، وإن مدته جميعًا استوت وقامت.

والعضل الموجود في البدن كما قلنا عن رأي جالينوس خمسمائة عضلة وتسع وعشرون عضلة ... إلخ.

هذا مثال من تفكير الفيلسوف في الطب، أو مثال من موازنته بين رأي أستاذه الفلسفي وأستاذه الطبي، فإنه مع إنصافه في عرض الآراء يبدو مرجحًا لحجة الفلاسفة على حجة الأطباء.

ولم يكن ابن رشد في طبه ناقلًا مكتفيًا بالنقل، بل كان يضيف إلى الآراء والصفات المنقولة شيئًا من تجاربه، سواء فيما يرجع إلى فهم العلة أو إلى وصف العلاج، ومن ذلك أنه يقابل تمثيل بقراط وجالينوس للإقليم المعتدل بوطنهما اليونان، فيجعل الأندلس مثلًا لاعتدال الإقليم، ويتصرف في الحكم بما يرجحه حيث تتعارض الآراء.

•••

ونحن ناقلون من كلامه في الطب نموذجًا لتأليفه ونموذجًا لشرحه، فمن نماذج تأليفه ما ننقله من كتاب «الكليات»، ومن نماذج شرحه ما ننقله من تفسيره لأرجوزة ابن سينا في الطب، وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية.

(٣-٢) صناعة الطب

قال في مقدمة «الكليات» يعرِّف صناعة الطب:

... إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يُلتمَس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد من الأبدان، فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرئ ولا بد، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب، ثم تنتظر في حصول غايتها كالحال في صناعة الملاحة وقود الجيوش.

ولما كانت الصنائع الفاعلة — بما هي صنائع فاعلة — تشتمل على ثلاثة أشياء: أحدها معرفة موضوعاتها، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات، والثالث معرفة الآلات التي تحصل بها تلك الغايات في تلك الموضوعات؛ انقسمت باضطرار صناعة الطب أولًا إلى هذه الأقسام الثلاثة: فالقسم الأول الذي هو معرفة الموضوعات يعرف فيه الأعضاء التي يتركب منها بدن الإنسان البسيطة والمركبة، ولما كانت الغاية المطلوبة هنا صنفين حفظ الصحة وإزالة المرض، انقسم هذا الجزء إلى قسمين: أحدهما يعرف فيه ما هي الصحة لجميع ما به تتقوم، وهي الأسباب الأربعة التي هي العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها، والقسم الثاني يعرف فيه ما هو المرض أيضًا بجميع أسبابه ولواحقه.

ولما كان أيضًا ليس في معرفة ماهية الصحة والمرض كغاية في حفظ هذه وإزالة هذا، انقسم هذان الجزءان أيضًا إلى جزأين آخَرين: أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة، والثاني كيف يبطل المرض.

ولما كانت الصحة أيضًا والمرض ليسا بيِّنين بأنفسهما من أول الأمر، احتيج أيضًا إلى تعرف العلامات الصحية والمرضية، وصار هذا أيضًا أحد أجزاء هذه الصناعة.

وإذا كان ذلك كذلك فباضطرار ما انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى:

الجزء الأول: يذكر فيه أعضاء الإنسان التي شوهدت بالحس، البسيطة والمركَّبة.

والثاني: تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها.

والثالث: المرض وأنواعه وأعراضه.

والرابع: العلامات الصحية والمرضية.

والخامس: الآلات، وهي الأغذية والأدوية.

والسادس: الوجه في حفظ الصحة.

والسابع: الحيلة في إزالة المرض.

ونحن نقصد في ترتيبها هاهنا إلى هذه القسمة؛ إذ كانت هي القسمة الذاتية لها.

ثم أشار إلى الصناعات التي (تتسلم عنها) صناعة الطب كثيراً من مبادئها، فقال:

إن هذه الصنائع بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي، وبعضها عملية، وهذه منها صناعة الطب التجريبية، ومنها صناعة التشريح.

فأما العلم الطبيعي؛ فإنه تتسلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض، ولا سيما الأسباب القديمة، كالأسطقسات (العناصر) وغيرها.

وأما صناعة الطب التجريبية فإنه يستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية، فإن الذي يدرك منها بالقياس نزر بالإضافة إلى ما يحتاج من ذلك، بل سبيل هذه الصناعة الطبية القياسية أن تعطى أسباب ما أوجدته الطريقة التجريبية.

وأما صناعة التشريح فإنها تتسلم منها كثيراً من أجزاء موضوعاتها، ولما كان صاحب الصناعة ليس يمكنه أن يعلم المبادئ المتسلمة في تلك الصناعة، بل إن كان فمن حيث هو صاحب صناعة أخرى؛ وجدت تلك المبادئ في صناعته من حيث هي مشهورة، وبخاصة في التي لا يتفق له فيها الوقوف على اليقين في جميع أجزائها، كتجربة الأدوية، فإنه بالإضافة إلى الوقوف على هذا الجزء من

الصناعـة اسـتقصى بقـراط العمـر الإنسـاني في قولـه: العمـر قصـير، وأمـا في الجـزء القيـاسي منهـا فليـس هنالـك قـصر.

وكذلـك الأمـر في زماننـا هـذا في كثير مـن الأعضـاء المشـاهَدة بالتشريح؛ إذ كانـت هـذه الصناعة قـد دثرت.

وينبغـي أن تعلـم أن صاحـب العلم الطبيعي يشـارك الطبيب؛ إذ كان بدن الإنسـان أحـد أجـزاء موضوعات صاحب علـم الطباع، لكن يفترقـان بأن هذا ينظـر في الصحـة والمـرض من حيـث هي أحد الموجـودات الطبيعيـة، وينظر الطبيـب فيهـما مـن حيث يـروم حفـظ هـذه وإزالـة هـذا؛ ولذلـك يحتـاج الطبيـب بعـد معرفـة الكليـات التـي تحتـوي عليها هـذه الصناعـة إلى طول مزاولـة، وحينئـذٍ يمكـن أن يوجدها في المـواد، فإن الكليـات المكتوبة في هذه الصناعـة يلحقهـا عنـد إيجادهـا في المواد أعـراض ليس يمكـن أن تكتب، فإذا زاول الإنسـان أعـمال هـذه الصناعة حصلـت له مقدمات تجريبيـة يقدر بها أن يوجـد تلـك الكليـات في المـواد، وذلـك كالحـال في الصنائـع العمليـة التي تسـتعمل الروية.

وأرسـطو يخـص هـذه من بـين الصنائع العمليـة بالقوى، ومن هنـا يظهر أن مـا قيـل في حد الطب من أنه معرفة الصحة والمرض والأشـياء المنسـوبة إليهما أنـه حـد غـير صحيـح؛ وذلك أنه أسـقط من هذا الحـد الفصل الـذي به يتميز نظـر صاحـب هـذا العلـم من نظـر صاحب العلـم الطبيعـي، وكذلـك أيضًا لا يلتفـت إلى مـا يقولونه من الحال التي ليسـت بصحـة ولا مرض، فإنه ليس بين ضرر الفعـل المحسـوس و(لا ضرره) وسـط، وإنما يختلف بالأقـل والأكثر، وليس المتوسـط بـين الضديـن أن يكـون كل واحد منهـما في جزء غير الجـزء الذي فيه الآخـر، ولا في زمـن غـير الزمـن الـذي فيـه الآخـر، وهذا بـيِّن مما قيـل في العلم النظري ...

(٣-٣) أمراض الدماغ

أكـثر أمـراض الأعضـاء الباطنـة التـي تحتـاج إلى الاسـتدلال عليهـا هـي: إما أورام وإمـا سـوء مـزاج مـادي أو غـير مادي.

والدماغ يعرض له أصناف سوء المزاج — أعني الحار والبارد، والرطب واليابس — ويستدل على واحد واحد منها بالعلامات الدالة على غلبة ذلك المزاج على الدماغ، مثل حمرة الوجه وسخونة الملمس التي تدل على غلبة الدم، وتخص سوء المزاج الحار أو البارد أنهما يتبعهما الوجع المسمَّى صداعًا، إلا أنه في المزاج الحار أحدُّ.

وأما الرطوبة واليبوسة فليس يكون عنهما وجع، بل إنما يكون عن الرطوبة ثقل فقط، وقد يستدل على الرطوبة بثقل الرأس وكثرة النوم وكدر الحواس، وعلى اليبوسة بأضداد هذه الأعراض.

وربما كان هذا المزاج العارض للرأس حادثًا فيه حدوثًا أوليًّا، وربما كان من عضو آخَر، وأكثر ذلك إنما يكون عن المعدة، ويستدل على ذلك بالصداع الذي يهيج عند تهوع[9] المعدة أو خلوها عن الطعام أو فساد الأغذية فيها، وبالجملة إنه يزيد مرض الدماغ بتزيد مرضها وينقص بنقصانه.

وربما كان بمشاركة العرقين السباتيين كما يعترى في الصداع المسمَّى شقيقة، ويستدل عليه بالعلامات الدالة على امتلاء الرقبة.

وربما كان ذلك بمشاركة جميع البدن، ويستدل عليه بالعلامات الدالة على أحد صنفَي الامتلاء.

ويحدث بالدماغ جميع أصناف الأورام الحارة والباردة، والاستدلال هنا على العضو الآلم وعلى المرض قد يكون من الأفعال الخاصة به؛ وذلك أن الدماغ إذا أصابته مثل هذه الآفة أصابه بسببها اختلاط ذهن ملازم، وإنما قلنا ملازم فرقًا بينه وبين الاختلاط الذي يكون بمشاركة عضو آخَر كالذي يعرض من ورم الحجاب.

فأما كيف يستدل من هذه الأمراض الداخلة على الأفعال على نوع المرض الفاعل لذلك؛ فإن الذي يكون منها صفراويًّا يعرض لصاحبه خيالات ردية،

---

9 تهوع: تقيأ. والهواع والهواعة: القيء.

ويخيل إليه كأن زئيراً على ثيابه فهو يلتقطه، ويصيبهم سهر، وإذا انتبهوا انتبهوا مذعورين. وأما الذي يكون عن الدم؛ فإن السهر فيهم يكون أقل ويعرض لهم ضحك وانبساط، كما أن الذي يكون من الصفراء يكون مع غضب وسوء خُلُقٍ. وأما الذي يكون من السوداء؛ فإن فساد الذهن فيه يكون مع جزع شديد وخوف وبكاء. وأما الذي يكون عن البلغم؛ فإنه يكون عنه تعطل في القوى النفسانية ...

(٣-٤) بعض الأغذية

الفواكه

وأما الفواكه فأفضلها التين والعنب.

التين: والتين في مزاجه حار رطب، يخمل بالمعدة ويلين البطن، وفيه جلاء بحسب ما فيه من اللبنية، وأفضله أتمه نضجًا.

العنب: وأما العنب فإنه حار، حرارته قليلة، رطب باعتدال، يخصب البدن بسرعة، إلا أنه يكون عنه رياح في الهضوم كلها، بخلاف التين فإن الرياح المتولدة عنه إنما هي في المعدة والأمعاء.

وأما الزبيب فحار رطب، منضج، نافع للكبد، وأما نبيذه فهو أضعف في أفعاله من الخمر، وهو بالجملة ينوب منابها.

التفاح: التفاح الحلو حار باعتدال، رطب، والحامض بارد يابس، خاصته تقوية الأعضاء الرئيسية، وهو يقوي الدماغ بالشم، وهذا كله بعطريته، وهو مما يولد رياحًا غليظة في الهضم الثاني والثالث، حتى إنهم زعموا أنه ربما كان سببًا للسل؛ وذلك أنه يخرق الرياح المتولدة عنه شرايين الرئة ... هكذا حكاه أبو مروان بن زهر، ولكن شرابه ليس يتولد عنه هذه النفخة.

الكمثرى: أما الذي لم يدرك منه نضج فبارد يابس، وأما الذي أدرك فمعتدل أو مائل إلى البرد قليلًا؛ لأنه مركَّب من حلاوة وحمضة، وقبض أفعاله الثوالث قبض البطن، وخاصته قطع العطش.

السفرجل: أغلظ جوهرًا من الكمثرى وأكثر قبضًا؛ ولذلك صار برده أكثر، وخاصته أنه يشد النفس وينفع من الخفقان شمه كما ينفع الكمثرى، وهو في ذلك أقوى.

الرمان: منه الحلو ومنه الحامض، وكلاهما رطبان، إلا أن الحلو أرطب وأحر، ويكون منه نفحة يسيرة، وخاصته أنه يمنع الأغذية من أن تفسد في المعدة.

الخوخ: بارد رطب يحدث أخلاطًا زجاجية، خاصته أنه إذا شُمَّ نفع المغشي، ينفع أكله من بخر المعدة، وأما لب نواه فإنه يجلو الوجه، ودهنه ينفع من ثقل الصمم، وعصارته تقتل الديدان.

المشمش: وأما المشمش فإن مزاجه يقرب من مزاج الخوخ، إلا أنه ليس فيه خواص الخوخ.

العبقر: هذا نوعان أبيض وأسود، وكلاهما إذا أدرك بارد رطب، يكثر برد الصفراء ويرخي فم المعدة بعض إرخاء.

البقول والحبوب

الباقِلَّى: إما أن يكون معتدلًا في الحر والبرد، وإما أن يكون مائلًا إلى الحر قليلًا، وبذلك صار يحلل الأورام بالجلاء الذي فيه وينضجه، وهو كثير الرطوبة؛ ولذلك يتولد عنه نفخ كثير، وليس في الطبخ قوة على إذهاب نفخته ولو طبخ كل الطبخ كما يقول جالينوس، وزعموا أن خاصته الإضرار بالفكر، وأن مَن تمادى عليه لا يرى رؤيا صادقة.

الحمص: حار باعتدال، رطب ذو نفخة أيضًا، وأفعاله الثوالث أنه يزيد في المني، ويدر البول والطمث، ويفتت الحصى الأسود منه، والذي يؤكل منه رطبًا يولد في المعدة والأمعاء فضولًا كثيرة، والمقلو منه ومن الباقِلَّى أقل نفخة، إلا أنه أعسر هضمًا، اللهم إلا أن يخلخله الإنقاع قبل ذلك، وخاصته تحمير البشرة، وذلك ضرورة لكثرة ما يتولد عنه من الروح ولذلك يُعِين على الباه.

العدس: بارد يابس، يولد دمًا أسود، ويطفئ الدم الملتهب، ولا سيما إذا

طُبِخ بالخل، وأفعاله الثوالث أنه يقطع الباه ويولد ظلمة البصر، وهو إذا سُلِق بالماء حابس للبطن.

الترمس: يابس أرضي مُرٌّ، فإذا نُقِع في الماء حتى تذهب مرارته كان غذاءً طيبًا، وهو إذا استُعْمِلَ مرًّا قتل الأجنة وأخرج الحيات من الجوف، ويدر البول، ويفتح أفواه البول.

الأرز: غليظ الجوهر، قريب من الاعتدال في الحر والبرد، يقطع الإسهال، وهو غذاء لذيذ إذا طُبِخ باللبن.

اللوبياء: إلى الحرارة ما هي، والرطوبة، تخصب البدن وتدر البول والطمث، وتلين البطن وخاصة الأحمر منه، وتري أحلامًا وتغزر الرأس.

الدخن: بارد يابس، عاقل للبطن، قليل الغذاء.

الذرة: باردة يابسة، قليلة الغذاء.

الجلبان: بارد يجفف، قليل الغذاء.

(٣-٥) الرياضة

الرياضة هي حركة الأعضاء إرادة ما.

وذلك (أولًا) للأعضاء التي شأنها أن تتحرك بهذه الحركة، وهي جميع الأعضاء التي لها حركة إرادية.

و(ثانيًا) للأعضاء التي تجاوز هذه، وهي الأوردة وآلات الغذاء.

ولما كانت الرياضات هي حركات الأعضاء كان منها جزئي وكلي؛ وذلك أن منها ما هي رياضة لجميع البدن، وهي الحركة الكلية لجميع الحيوان، ومنها ما هي رياضة مخصوصة بعضوٍ ما، مثل: أن الصوت رياضة الرئة، والقيام والقعود رياضة للصلب، ولن يخفى على مَن كان عالِمًا بحركة الأعضاء أيُّ رياضة تخص عضوًا عضوًا، فهذا أحد ما تنقسم إليه الرياضة من جهة الأعضاء أنفسها.

والرياضة منها قوية ومنها خفيفة، وكل واحد من هذين إما أن يكون عن

نقلة المرتاض أعضاءه بعضًا، وهو يوجد فيها السريعة والبطيئة.

وإما أن يكون مقاومة بينه وبين محرك آخَر يثبت في مكان ويأمر غيره أن ينزعه منه، ومن هذا النوع إشالة الحجر وغير ذلك، وهذه ليس يوجد فيها السرعة والبطء، وربما اجتمع في الرياضة السرعة والقوة، كالذين يطفرون بالحراب.

والرياضة المعتدلة فعلها بالجملة تنمية الروح الغريزية، وتدفع الفضول عن آلات الغذاء وتحليلها وتطيب الأعضاء أنفسها، وهي في هذا المعنى أفضل شيء تنمى به الحرارة، ...

وهذه إذا استُعْمِلَتْ بعد تمام الهضم نفعت هذه المنفعة التي ذكرنا، وأما متى استُعْمِلَتْ والغذاء غير منهضم لن يؤمن عن استفراغ الأعضاء أنفسها أن تجتذب الغذاء إليها غير منهضم.

وبالجملة فالقوة الهاضمة إنما يكمل فعلها بالسكون، كما أن القوة الدافعة إنما يكمل فعلها بالحركة؛ ولهذا كان وقت الرياضة هذا الوقت، وعلامة هذا الوقت أن يكون البول منصبغًا أترجيًّا[10] لا شديد الحمرة، ومقداره في القوة هو أن يبتدئ البدن يعرق والنَّفَس يتصاعد.

وأما الرياضة القوية فإنما تستفرغ من البدن أكثر مما تحتاج إليه، فهي بذلك تضعف كما نرى ذلك في أصحاب المهن القوية.

وأما الضعيفة فإنها لا تستفرغ كل ما يجب استفراغه؛ فلذلك كانت زائدة في الأعضاء ومنمية للأبدان.

وأما أن الرياضة بالجملة مصحة عظيمة، وأنها أشد من عدم الرياضة، فذلك بيِّن من حال المقصورين في السجون؛ فإنها تصفر وجوههم وتفسد سحنهم وتخل أفعالهم الطبيعية كلها، وليس يظهر هذا في الإنسان فقط، بل وفي جميع الحيوانات المقصورة، كالطيور في الأقفاص وغير ذلك ...

---

10 الأترج والأترنج: ثمر من جنس الليمون، ويقال له أيضًا: الترنج.

وفيما يلي مثال من شرحه في الطب، مقتبس من رسالته في التعقيب على أرجوزة ابن سينا، وهو من كلامه في تدبير الطفل في بطن أمه وبعد ولادته:

الطفل يُحفَظ في بطن أمِّه　　　كي لا تصيبه آفة في جسمه (كذا)

يريد أنه ينبغي أن تحفظ الأم كي لا تصيبها ضربة فينحل عضو من أعضاء الطفل.

والظئر أن تُطعِمه أو تسقيه　　　فاختر له مدة سن التربية

يقول: والظئر التي تطعمه أو تسقيه فأخير ما له من التربية أن تكون حسنة المزاج من أجل لبنها، إن كان يريد بالظئر المرضعة، وإن كان يريد غير المرضعة فمعناه أن تكون عارفة بتدبير الأطفال، أعني بتغذيتهم وإحمامهم وغير ذلك مما يحتاج إليه الطفل.

واحفظ على الحامل في معدتها　　　كي لا يُرَى الفساد في شهوتها

ولما كان الحوامل يعرض لهن كثيراً انقلابُ المعدة، وذلك في أول حملهن، ويعرض لهن شهوات غير طبيعية، يقول: احفظ عليها في معدتها بأن تطعمها المقوية للمعدة القاطعة للشهوة الردية.

ويصلح الدم وينقى الفضلذاك الذي يكون منه الطفل

إن هاجها دم فلا تفصدها　　　بل بالبرود واللطاف اقصدها

يريـد: واسـقها مـا يـروق الـدم ويصفيـه، وإن هـاج بهـا الدم فـلا تفصدها واسـتعمل عـوض ذلـك المـبردات للـدم والمنظفـة لـه، وإن أمـر ذلـك لأنـه يخـاف مـن الفصـد أن يسـقط الجنـين.

تدبير الطفل في خاصته:

ادهنه بالقابض عند شده حتى ترى صلابة في جلده
وحمه تنظفه من أخلاطه ووسط الشد على قماطه

يقـول: ادهنـه بالأدهـان القابضـة عنـد شـد قِمَاطـه، وحمِّـه بالمـاء الحـار المعتدل الحرارة، وَلْيُنظَّفْ من الأوسـاخ، واجعل شـدَّ القِمَاط عليه متوسـطًا. وجالينـوس يأمـر بـأن يُسـحَق الملـح ويـذر على الأطفـال حـين يُولَدون.

ألزمه في يقظته الضياء كيما يرى النجوم والسماء
كثِّرْ له الألوان بالنهـــار لكي تقوِّيــه على الإبصـــار

هـذه وصيـة في رياضـة بـصره وتقويتـه بالاسـتعمال؛ وذلـك أن كل عضـو يقـوى بالاسـتعمال، وذلـك أن يلـزم في يقظتـه المواضـع المضيئـة، وأن يُجعَـل بحيـث يـرى السـماء والنجـوم، وأن يكـثر لـه الألـوان الملونـة.

ناغيه بالأصوات في تعليم كيما تقوِّيه على التكليم

هـذه وصيـة باسـتعمال آلات السـمع منـه وإعـداده لأن يتكلـم؛ وذلـك أن الأطفـال مـن شـأنهم أن يروضـوا محـاكاة المتكلـم كـما يفعـل الطـير الـذي يقبـل تعليـم الكلام.

وامنعه أن يفصد أو أن يسهلا حتى يرى أنفاعه قد اعتلا
وما اعترى من ورم أو حــــب فلا تقابلــه له بجـــذب

يقـول: والطفـل لا ينبغـي أن يفصـد ولا أن يسـهل، وإن اقتضـت ذلـك طبيعـة المـرض، حتـى يتجـاوز سـن المنفعـة، وهـو أن يبلـغ الرابـع عشر من السـنين أو الخامـس عـشر. وأمـا قولـه:

وما اعترى من ورم أو حب فلا تقابله له بجذب

فـلا أدري مـاذا يريـد بالجـذب، فـإن كان يريـد بالجذب تسـييل المـادة إلى غـير جهـة العضـو الـورم، وذلـك بالفصـد المضـاد فهـو منطـوٍ في نهيـه عـن الفصـد، وإن كان يريـد أنـه لا ينبغـي أن تجعل عليها الأدويـة الجاذبة فهذه وصيـة تعـم الأطفـال وغيرهـم مـن الأورام والحبـوب، ولعـل الأطفـال بذلـك أحـق لرطوبـة أمزجتهم.

وقـد تنـاول ابـن رشـد شرح كلام ابـن سـينا في ذكـر أمزجـة الأزمنـة، أي الفصـول، فقـال:

أقول في الزمان بالتقدير إذ لا سبيل فيه للتحرير
فللشتاء قوة للبلغـــــم وللربيع هيجـــان للدم
والمرة الصفراء للمصيف والمرة السوداء للخريف

لمـا تكلَّـمَ في أصنـاف أمزجـة الإنسـان أراد أن يتكلـم في أصنـاف أمزجـة الزمـان؛ فقولـه: (فللشـتاء قـوة للبلغـم) يريـد أن مـزاج الشـتاء بـارد رطـب كمـزاج البلغـم، ولذلـك البلغـم يتولـد فيـه.

وقوله: (وللربيع هيجان للدم) يريد أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم، ولذلك الدم يكثف فيه.

وقوله: (والمرة الصفراء للمصيف) يعني أنها تتولد فيه؛ لأنها حارة يابسة، كما أنه حار يابس. (والمرة السوداء للخريف) يعني أن طبيعة الخريف هي طبيعة السوداء؛ ولذلك السوداء تتولد فيه.

وما قاله في الربيع من أنه حار رطب هو الحق، خلافًا لرأي جالينوس في كتاب المزاج؛ لأنه صرَّح هناك أن الربيع معتدل بالمعنى الذي يقال عليه معتدل، أي الذي توجد فيه الكيفيات على السواء.

ولم توجد للموجودات فيه أفعال الحياة التي سببها الحرارة والرطوبة بأولى من فعل ضد الحياة، التي سببها البرد واليبس؛ لأنها لو تقاومت فيه القوى لم ينسب إليه توليد خلط من الأخلاط لا دم ولا غيره.

وبالجملة لا نشوء ولا كون لكل ما مزاجه شبيه بمزاجه كالدم. وجميع الكائنات التي توجد في هذا الوقت فقد يجب ضرورة أن يكون حارًّا رطبًا، ويكون معتدلًا؛ لأنه وسط بين الصيف والشتاء.

وكون الفصول لا توجد إلا أربعة وكذلك الأخلاط على أن الأمزجة أربعة، أعني المركَّبَة.

ولو وُجِد مزاج معتدل بمعنى أن الأسطقسات (العناصر) فيه متساوية، لما وُجِد لهذا المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأول، وكانت له صورة واحدة.

(٤) ابن رشد الفقيه

وابن رشد الفقيه كابن رشد الطبيب، وابن رشد الفيلسوف، محصل يحيط بموضوعه ويستقصي الأكثر الأهم من أصوله وفروعه، وقد كان على مذهب الإمام مالك كأكثر أهل المغرب، ولكنه كان يتتبع المذاهب في المسائل الخلافية، وله كتاب في الفقه سمَّاه: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يدل اسمه على

منحاه في التأليف؛ فإنه نافع للمبتدئين المجتهدين وللمحصلين المتوسعين، وقد ذكر ابن أبي أصيبعة وغيره كتاب المقدمات في الفقه بين كتب ابن رشد الحفيد، وهو خطأ يسهل التنبه إليه لمَن ألقى نظره على الكتابين؛ إذ هما في موضوع واحد على نسق متقارب من التوسط بين الإسهاب والإيجاز، ومن المستبعَد أن يشتغل مؤلِّف واحد بوضع كتابين في موضوع واحد على هذا المثال. وقد ترجم المقري لابن رشد الجد في كتاب «أزهار الرياض في أخبار عياض»، وذكر من تواليفه كتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة، وكان ابن رشد الحفيد يشير في «بداية المجتهد» إلى كتاب المقدمات فيقول: «كما حكاه جدي رحمة الله عليه في المقدمات»، فهو على التحقيق من مؤلفات الجد لا من مؤلفات الحفيد.

ونحن ناقلون هنا كلامه في القضاء على سبيل المثال لإحاطته وتدوينه ورأيه في مهام عمله.

قال في كتاب «الأقضية» من «بداية المجتهد»:

والنظر في هذا الباب فيمن يجوز قضاؤه، وفيما يكون به أفضل، فأما الصفات المشترطة في الجواز فأن يكون حرًّا مسلمًا بالغًا ذَكَرًا عاقلًا عَدْلًا.

وقد قيل في المذهب: إن الفقه يوجب العزل ويمضي ما حكم به.

واختلفوا في كونه من أهل الاجتهاد؛ فقال الشافعي: يجب أن يكون من أهل الاجتهاد. ومثله حكى عبد الوهاب[11] عن المذهب، وقال أبو حنيفة: يجوز حكم العامي. قال القاضي: وهو ظاهر ما حكاه جدي رحمة الله عليه في المقدمات عن المذهب؛ لأنه جعل كون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة. وكذلك اختلفوا في اشتراط الذكورة؛ فقال الجمهور: هي شرط في صحة الحُكْم. وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون المرأة قاضيًا في الأموال. قال الطبري: يجوز أن تكون المرأة حاكمًا

11 عبد الوهاب بن علي بن نصر مؤلِّف النصرة لمذهب مالك وشرح المدونة، وُلِد ببغداد وتوفي بمصر (٤٢٢ هجرية/١٠٣١ ميلادية).

على الإطلاق في كل شيء. قال عبد الوهاب: ولا أعلم بينهم اختلافًا في اشتراط الحرية، فمَن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى، وقاسها أيضًا على العبد؛ لنقصان حريتها، ومَن أجاز حكمها في الأموال فتشبيهًا بجواز شهادتها في الأموال، ومَن رأى حكمها نافذًا في كل شيء قال: إن الأصل هو أن كل مَن يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز، إلا ما خصَّصه الإجماع من الإمامة الكبرى.

وأما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه، ولا خلاف في مذهب مالك أن السمع والبصر والكلام مشترطة في استمرار ولايته، وليست شرطًا في جواز ولايته؛ وذلك أن من صفات القاضي في المذهب ما هي شرط في الجواز، فهذا إذا وُلِّيَ عُزِلَ وفُسخ جميع ما حكم به، ومنها ما هي شرط في الاستمرار وليست شرطًا في الجواز، فهذا إذا وُلِّيَ القضاء عُزِل ونفذ ما حكم به، إلا أن يكون جَوْرًا.

ومن هذا الجنس عندهم هذه الثلاث صفات.

ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحدًا، والشافعي يجيز أن يكون في المصر قاضيان اثنان إذا رُسِم لكل واحد منهما ما يحكم فيه، وإن شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز، وإن شرط الاستقلال لكل واحد منهما فوجهان: الجواز والمنع. قال: وإذا تنازع الخصمان في اختيار أحدهما وجب أن يقترعا عنده.

وأما فضائل القضاء فكثيرة، وقد ذكرها الناس في كتبهم، وقد اختلفوا في الأُمِّيِّ: هل يجوز أن يكون قاضيًا؟ والأبين جوازه؛ لكونه — عليه الصلاة والسلام — أميًّا، وقال قوم: لا يجوز، وعن الشافعي القولان جميعًا؛ لأنه يحتمل أن يكون ذلك خاصًّا به لموضع العجز، ولا خلاف في جواز حكم الإمام الأعظم، وتوليته للقاضي شرط في صحة قضائه، لا خلاف أعرف فيه.

واختلفوا من هذا الباب في نفوذ حكم مَن رضيه المتداعيان ممَّن ليس بوالٍ على الأحكام؛ فقال مالك: يجوز، وقال الشافعي في أحد قوليه: لا يجوز، وقال أبو حنيفة: يجوز إذا وافق حكمه حكم قاضي البلد.

وأما فيما يحكم فاتفقوا أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقًّا

لله أو حقًّا للآدميين، وأنه نائب عن الإمام الأعظم في هذا المعنى، وأنه يعقد الأنكحة ويقدم الأوصياء. وهل يقدم الأئمة في المساجد الجامعة؟ فيه خلاف. وكذلك هل يستخلف، فيه خلاف في المرض والسفر، إلا أن يؤذن له.

وليس ينظر في الجباة ولا في غير ذلك من الولاة، وينظر في التحجير على السفهاء عند مَن يرى التحجير عليهم.

ومن فروع هذا الباب: هل ما يحكم فيه الحاكم يحله للمحكوم له به، وإن لم يكن في نفسه حلالًا؟ وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحاكم الظاهر الذي يعتريه لا يحل حرامًا ولا يحرم حلالًا، وذلك في الأموال خاصة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليَّ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمَن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئًا، فإنما أقطع له قطعة من النار.»

واختلفوا في حل عصمة النكاح أو عقده بالظاهر الذي يظن الحاكم أنه حق، وليس بحق؛ إذ لا يحل حرام ولا يحرم حلال بظاهر حكم الحاكم دون أن يكون الباطن كذلك. هل يحرم ذلك أم لا؟ فقال الجمهور: الأموال والفروج في ذلك سواء، لا يحل حكم الحاكم منها حرامًا ولا يحرم حلالًا، وذلك مثل أن يشهد شاهِدَا زورٍ في امرأة أجنبية أنها زوجة لرجل أجنبي ليست له بزوجة، فقال الجمهور: لا تحل، وإن أحلها الحاكم بظاهر الحكم، وقال أبو حنيفة وجمهور أصحابه: تحل له، فعمدة الجمهور عموم الحديث المتقدم، وشبهة الحنفية أن الحكم باللعان ثابت بالشرع، وقد علم أن أحد المتلاعنين كاذب، واللعان يوجب الفرقة ويحرم المرأة على زوجها الملاعن لها ويحلها لغيره، فإن كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا بحكم الحاكم، وكذلك إن كانت هي الكاذبة؛ لأن زناها لا يوجب فرقتها على قول أكثر الفقهاء، والجمهور أن الفرقة هاهنا إنما وقعت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب.

والقضاء يكون بأربع: بالشهادة واليمين والنكول والإقرار، أو بما تركَّبَ من هذه، ففي هذا الباب أربعة فصول.

المراجع

أهم المراجع العربية

تهافت التهافت.

فصل المقال ...

الكشف عن مناهج الأدلة ...

بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

تفسير ما بعد الطبيعة.

تلخيص كتاب المقولات.

تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو.

شرح أرجوزة الطب لابن سينا.

الكليات.

مقدمة ابن خلدون.

نفح الطيب.

المعجب في تلخيص أخبار المغرب.

إخبار العلماء بأخبار الحكماء.

وَفَيَات الأعيان.

جمهرة أنساب العرب.

قصة حي بن يقظان.

كتاب الأخلاق لأرسطو.

إلخ إلخ ...

أهم المراجع الأجنبية

Renan: A verroès et l'Averroisme.

Maurice de Wulf: History of Medievel Philosophy.

Joseph Maccabe: Splendour of Moorish Spain Legacy of Israel.

William James: Principles of Psychology.

المحتويات

ابن رشد 3
الفصل الأول: عصر ابن رشد.. 5
(٢) الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة 11
(٣) الحركة الاجتماعية.. 18
الفصل الثاني: ابن رشد في عصره 21
(١) حياة ابن رشد.. 23
(٢) نكبته وأسبابها 27
الفصل الثالث: جوانب ابن رشد 33
(١) آثار ابن رشد.. 35
(٢) فلسفة ابن رشد 38
قِدَم العالم.. 45
علم الله بالجزئيات 49
خلود النفس 50
(٣) أثر الفلسفة الرشدية 60
(٤) قوة الأثر 67
(٥) خاتمة 70
الفصل الرابع: منتخبات من آثار ابن رشد 73
(١) ابن رشد الفيلسوف.. 76
التصوف 78

المعجزة.. 80
ما بعد الطبيعة 84
الحياة الكاملة حركة 88
الأسباب 90
(٢) ابن رشد وكتاب «الخطابة» لأرسطو 94
(٣) ابن رشد الطبيب.. 105
(٤) ابن رشد الفقيه............... 119
أهم المراجع الأجنبية 124



عباس محمود العقاد (أسوان، ١٨٨٩-القاهرة، ١٩٦٤) أديب ومفكر وصحفي وشاعر مصري. وعضو سابق في مجلس النواب المصري. وعضو في مجمع اللغة العربية. لم يتوقف إنتاجه الأدبي رغم ما مر به من ظروف قاسية؛ حيث كان يكتب المقالات ويرسلها إلى مجلة فصول، كما كان يترجم لها بعض الموضوعات. ويعد العقاد أحد أهم كتاب القرن العشرين في مصر. وقد ساهم بشكل كبير في الحياة الأدبية والسياسية. وأضاف للمكتبة العربية أكثر من مئة كتاب في مختلف المجالات.

اشتهر بمعاركه الأدبية والفكرية مع الشاعر أحمد شوقي والدكتور طه حسين والدكتور زكي مبارك والأديب مصطفى صادق الرافعي والدكتور العراقي مصطفى جواد والدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ). كما اختلف مع زميل مدرسته الشعرية الشاعر عبد الرحمن شكري وأصدر كتابا من تأليفه مع المازني بعنوان الديوان هاجم فيه أمير الشعراء أحمد شوقي. وأرسى فيه قواعد مدرسته الخاصة بالشعر

ISBN 978-9-77817-076-4
9 789778 170764 >

بيت الياسمين
للنشر والتوزيع